

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN

FACULTEIT RECHTSGELEERDHEID

Academiejaar 1995-1996

RECHT EN TRAGEDIE

De scène van de wet in de antieke polis

promotor: prof. dr. Jan M. BROEKMAN

***proefschrift, ingediend door
Klaas TINDEMANS, met het
oog op het verwerven van de
academische graad van
DOCTOR IN DE RECHTEN***

"κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου 'φάνη"

(Sophokles, **Antigone**)

"Aber das eigene muß so gut gelernt sein wie das Fremde.
Deswegen sind uns die Griechen unentbehrlich. Nur werden
wir ihnen gerade in unserm Eigenen, Nationellen nicht
nachkommen, weil, wie gesagt, das *freie* Gebrauch des
Eigenen das Schwerste ist."

(Friedrich Hölderlin in een
brief aan Casimir Böhlendorf)

VOOR ONZE VA

INHOUDSOPGAVE

Voorwoord	VII
Inleiding	1
I. Antigone en het stellen van de wet	13
1. De inzet van de <i>ἀγων</i> tussen Kreoon en Antigone	16
1.1. Kreoon, de Heerser	16
1.2. Antigone en <i>παρρησία</i>	20
2. De goden en de <i>νομος</i>	24
2.1. Kreoon, Zeus en de <i>πολις</i>	24
2.2. Antigone, <i>Δίκη</i> en <i>φιλία</i>	28
3. De <i>ἀγραπτα κάσφαλη</i> θεων <i>νομιμα</i> en de <i>ἀγραφοι νομοι</i>	36
3.1. De inhoud van de <i>ἀγραπτα νομιμα</i>	36
3.2. Rechtstheorie of tragedie	37
3.3. De behoefte aan <i>ἀγραπτα νομιμα</i> en/of <i>ἀγραφοι νομοι</i>	39
3.4. Natuurrecht en rechtstheorie in de <i>Rhetorica</i> van Aristoteles	43
3.5. Constitutionele theorieën, <i>ἀγραπτα νομιμα</i> als <i>πατριoi νομοι</i>	52
3.6. De <i>νομος</i> van Antigone en de orde van het reële	57
4. Perspectieven na <i>Antigone</i>	69
II. De <i>γραφη παρανομον</i> en de plaats van de regel	71
1. Rechtshistorische apriorismen	73
1.1. Dogmatiek en <i>narratio</i>	74
1.2. Dogmatiek en <i>Nachträglichkeit</i>	76
1.3. Dogmatiek, rechtsgeschiedenis, gerechtigheid	81
2. De plaats van de beslissing en de structuur van de jurisdisering	84
2.1. Het schild van Achilleus als <i>τοπος</i> van de beslissing	86
2.2. Procedure en ritueel	89
2.3. De transformatie van <i>δίκη</i> in <i>κρίσις</i>	91
2.4. Een antieke wilsleer	94
3. De paradigmatische betekenis van de <i>γραφη παρανομον</i>	98
3.1. De <i>γραφη παρανομον</i> en de politieke organisatie van de <i>πολις</i>	99
3.2. De institutionalisering van de <i>γραφη παρανομον</i>	104
3.3. De <i>γραφη παρανομον</i> en de jurisdisering van de <i>νομος</i>	107
3.4. Het Leptines-proces: <i>το δικάζον</i> als politiek gebeuren	110
3.5. De performatieve structuur van <i>γραφη παρανομον</i> en <i>δίκη</i>	115

III. Νομος, schrift en schriftuur	119
1. De verschillen tussen oraliteit en schriftcultuur	122
1.1. Een fonetisch alfabet en poëtische formules	122
1.2. Het alfabet en de transformatie van de kennis	123
1.3. Hesiodos en de verbinding tussen νομος en ήθος	126
1.4. Aischylos en de differentie tussen νομος en ήθος	129
2. De νομος γεγραμμενος als politieke tekst	135
2.1. Openbaring en openbaarheid	136
2.2. Openbaarheid en politisering	139
2.3. De spanning tussen γραμματευς en πολις	142
2.4. De wetgever als mythische figuur	145
2.5. Solon en de transformatie van νομος in λογος	148
3. Het schrift als uitstel en bedreiging	159
3.1. Taal, schrift en kennis bij Plato	160
3.2. De mythische oorsprong van het schrift	161
3.3. De epistemologische experimenten	162
3.4. Het schrift als paradigma omtrent kennis	167
3.5. Taaltheorie, ideologie en supplement	172
3.6. De werking van de schriftuur als φαρμακον	174
3.7. De encenering van het φαρμακον	180
3.8. Schriftuur en driftstructuur	190
IV. De πολις als politieke gemeenschap	194
1. De plaats van de politieke gemeenschap	197
1.1. De antieke πολις als eindige politieke gemeenschap	198
1.2. Politieke theologie en secularisering: de discussie Schmitt-Blumenberg	201
1.3. Politieke theologie en moderne soevereiniteit	203
1.4. Politieke theologie en democratie	207
1.5. Het politieke onderscheidingscriterium van Carl Schmitt	209
1.6. Derrida over Schmitt: politiek, theologie en vriendschap	214
1.7. Kelsen over Freud: staat en hypostase	218
2. Πολις en politieke πραξις	223
2.1. Het aangepaste politieke criterium van Meier	228
2.2. Van κοινωνια naar πολις : historische factoren	230
2.3. De betekenis van de hervormingen van Kleisthenes	238
2.4. Politieke identiteit als tautologie: voorlopige conclusies	242
2.5. De inhoud van de επιταφιοι: de oorsprong van Athene en haar politiek systeem	245
2.6. De dode πολιτης en de politisering van de tijd	255

3. Politieke theorievorming bij Aristoteles	262
3.1. De analyse van de φύσις van de πολις	263
3.2. Het probleem van historiciteit in de politieke theorie	269
3.3. Φρονησις, politieke πραξις en contingentie	275
3.4. De contingentie van de πολις en de plaats van de νομος	283
V. De tragedie als politieke ervaring	286
1. Theater en tragedie als gemeenschapservaring	291
1.1. Representatie en μιμησις: een voorbeschouwing bij de theatrale ervaring	291
1.2. Theatrale blik, verlangen en politieke macht	295
1.3. De theatrale blik en de scène van de droom	300
1.4. Pijn als substantie van theatraliteit	306
1.5. Theatraliteit en het verlangen naar gemeenschap	310
2. De opvoeringspraktijk van de tragedie	316
2.1. De Grote Dionysiën als politiek gebeuren	317
2.2. De transformatie van de οίκος	319
2.3. De politieke topografie van het theater	323
2.4. De toneelspelers en het koor: artistieke en politieke posities	326
2.5. Tragedie en ἐφηβία: de burgerlijke positie van het koor	332
3. Tragedie, politieke tijd en politiek subject	337
3.1. De tragedie verscheurd tussen mythe en λογος	338
3.2. De goddelijke presentie als theatraal effect	341
3.3. De goddelijke presentie als politiek effect	348
3.4. De tragische 'held' als zwijgend subject	353
3.5. De tragische 'held' als onmogelijk subject	356
3.6. De tragedie als sublimatie: de taboes van Moyaert	360
3.7. De tragedie als open wonde: het voorbeeld van Ajax	362
4. Aristoteles' Poetica als ethische en politieke theorie	369
4.1. De Poetica als integratie van de ethiek	372
4.2. De analogie tussen tragedie en juridische retoriek	378
4.3. Herkenning in de tragedie en bewijsvoering in de retoriek	381
4.4. De toepassing van de ethiek op tragedie en retoriek	384
4.5. Καθαρσις als theorie van het verlies	389
4.6. De politieke betekenis van καθαρσις	396
Conclusies	406
Bibliografie	410
1: Griekse teksten en vertalingen	410
2: andere teksten	418

VOORWOORD

Richard II, één van de koningsdrama's van William Shakespeare, opent met een duel tussen twee ridders. De koning komt echter tussenbeide en eigent zich het recht toe soeverein over hun geschil te beslissen.

Toen ik eind 1989 deze scène bestudeerde, kon ik niet vermoeden dat de relatie tussen recht en theater die mij toen zo opviel 6 jaar later dit proefschrift zou opleveren. Het ging wellicht wel om een eerste intuïtie dat er over dit onderwerp meer te zeggen viel. Rond diezelfde tijd werd duidelijk dat mijn professionele loopbaan een andere wending zou nemen. Na mijn rechtenstudies kwam ik in de theaterpraktijk terecht, eerste als criticus, daarna als dramaturg. Het verhaal van de stroper die boswachter wordt. In 1989 keerde ik echter terug naar College De Valk.

De invloed die mijn vader, Carlos Tindemans, op deze grillige loopbaan heeft uitgeoefend is niet te onderschatten. Hij heeft mijn belangstelling voor het theater aangewakkerd en georiënteerd vanaf mijn prilste jeugd. Hij heeft mij gestimuleerd om een studierichting te kiezen met een brede maatschappelijke en intellectuele context - rechten dus. Hij heeft mijn professionele stappen in de theaterwereld voorzichtig gestimuleerd maar mij tegelijk gedwongen deze keuzes kritisch te verantwoorden, in de eerste plaats tegenover mijzelf. Hij is tenslotte altijd blijven benadrukken dat de voor sommigen wellicht merkwaardige combinatie van rechtenstudies en beroepsbezigdheden in het theater ooit tot een symbiose kon leiden. Van die symbiose is dit proefschrift tenslotte het resultaat en ik draag het dus met dankbaarheid aan mijn vader op.

Dit proefschrift zou nooit tot stand gekomen zijn indien ik niet de mogelijkheid had gekregen om gedurende de afgelopen 6 jaar als assistent te werken aan het Centrum voor Grondslagenonderzoek van het Recht van de faculteit Rechtsgeleerdheid van de Katholieke Universiteit te Leuven. De eerste contacten met prof. Jan M. Broekman, oprichter en bezieler van het Centrum, dateren uit mijn laatste studiejaar. Ik maakte destijds een seminariewerk dat blijkbaar zijn aandacht trok. Oorspronkelijk was het de bedoeling om, vrij snel na het afstuderen, aan een proefschrift te beginnen. Professionele kronkelwegen hebben toen een snelle realisatie van dit project belet, maar eind 1989 kon ik als assistent aan de slag. Mijn dank gaat dus uit naar prof. Jan M. Broekman voor zijn bezieling en zijn vertrouwen, ook op momenten dat er nog nauwelijks resultaten te zien waren van de mogelijkheden die het Centrum mij bood. Prof. Broekman begreep dat mijn professionele activiteiten in de theaterpraktijk een uitstekende voedingsbodem zouden vormen voor theoretische reflecties later. In dit verband bedank ik ook mr. Jan Van Peteghem die mij, tussen 1982 en 1989, voortdurend op de hoogte is blijven houden van het werk op het Centrum.

De aanleiding om mijn proefschrift te wijden aan de relatie tussen recht en tragedie was de theaterproductie die regisseur Ivo Van Hove en ikzelf, als dramaturg, maakten in 1991: **AjaxAntigone**, twee tragedies van Sophokles die vanuit een specifiek inzicht in hun politieke betekenis met elkaar gecombineerd werden in een avondvullende voorstelling. Tijdens de voorbereiding ervan kwam ik in contact met het oeuvre van o.a. Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant en Christian Meier. Hierover pratend met prof. Broekman kwam ik als vanzelfsprekend bij dit onderwerp terecht. Een doorslaggevende stem bij deze beslissing was de enthousiaste reactie van prof. Bert van Roermund na het zien van een voorstelling van **AjaxAntigone**. In de jaren die volgden heb ik ook mijn theaterwerk hoofdzakelijk gericht op de antieke tragedie: een vertaling van **Medea** (Euripides) en dramaturgisch werk voor de **Bacchanten** (eveneens van Euripides). Bovendien kwam ik in Leuven terecht in een intellectueel klimaat dat voor de behandeling van dit onderwerp onverwachte perspectieven bood. In de NFWO-contactgroep *Letter & Zin*, geanimeerd door prof. Ludo Verbeeck en dr. Bart Philipsen werd de tragedie als filosofisch thema verkend. Ik maakte er kennis met het psychoanalytisch oeuvre van Jacques Lacan, met de deconstructie van Jacques Derrida, met het denken over het tragische bij Walter Benjamin. Naast deze min of meer institutionele contacten voerde ik vele gesprekken over het onderwerp van dit proefschrift met o.a. Lieven De Cauter, Marc De Kesel, Carlos Lozano, dr. Hans Lindahl, prof. Rudi Laermans en Jan De Knudt. Van deze discussies zijn zichtbare en onzichtbare sporen terug te vinden in de tekst.

Voor de logistieke ondersteuning wil ik Karine Draeck, secretaresse van het Centrum, bedanken. Zij stond altijd klaar om te helpen bij de vaak chaotische organisatie van mijn werkzaamheden.

Ik heb heel veel gehad aan de oprechte belangstelling voor de vorderingen in mijn werk vanwege mijn grootouders, en van onschatbare waarde was de steun van mijn moeder, niet in het minst als tolk van de nieuwsgierigheid van mijn vader naar het resultaat van mijn onderzoek. Zonder de liefde, de relativering en het beroep op mijn doorzettingsvermogen van mijn vrouw, Oda Van Neygen, zou ik nooit zover gestaan hebben als nu. Hier schieten woorden te kort, en dat meen ik. En ik hoop dat jij, Amos, later met enige trots kunt zeggen dat je vader een mooi 'boekje' geschreven heeft.

INLEIDING

Dit proefschrift is geschreven vanuit een klassieke intuïtie. Iedere reflectie over onze eigen cultuur - rechtscultuur, politieke cultuur, kunst - verwijst *ad ultimam* steeds naar het antieke erfgoed. Die premisse moet echter aangevuld worden met haar keerzijde. Elk inzicht in dit antieke erfgoed is immers bepaald door onze moderne cultuur, zowel wat de terminologie, de historische ontwikkelingen als de denkvormen betreft.

De term *erfgoed* heeft een juridische connotatie en daarom is het extra interessant om te onderzoeken of ons modern recht als denkvorm enige relatie onderhoudt met de antieke opvattingen en praktijken omtrent politieke normen. Wij gebruiken bewust de term 'politieke normen' omdat wij ons juist willen afvragen of de normen die de antieke *polis*, *in casu* Athene stelt al dan niet als *juridische* normen kunnen gekwalificeerd worden. Die vraag roept onmiddellijk een tweede op. Is er een moment en zijn er mogelijkhedenvoorwaarden te bepalen waarop wij een bepaalde historische denkvorm en politieke praktijk als *juridiform* of *juridisch* kunnen bestempelen? Dat is de rechtsfilosofische vraag die dit proefschrift schraagt, zelfs al wordt deze niet rechtstreeks beantwoord.

Dit proefschrift beweegt zich in een grensgebied van verschillende wetenschappelijke disciplines. Het wil in de eerste plaats een bijdrage leveren aan de rechtsfilosofie. Omdat het materiaal van waaruit rechtsfilosofische problemen benaderd worden echter niet juridisch is, maar bestaat uit het *corpus* en de (hypothetische) opvoeringspraktijk van de Attische tragedie, zal het onderzoek ook relevant zijn voor de studie van de antieke cultuur in het algemeen, voor de geschiedenis van de Atheense *polis* als institutionele praktijk en voor de theaterwetenschap.

De hoofdstelling van dit proefschrift luidt als volgt. De tragedie, opgevoerd in het kader van de jaarlijkse Grote Dionysiën, was in de Atheense *polis* van de 5de eeuw v.C. een uiterst belangrijke *institutionele* praktijk. In de opvoering van de tragedie werden de leden van de *politieke* *gemeenschap* geconfronteerd de fundamentele vraag naar de *legitimiteit* van een politieke orde waarin zij zelf beslissingen namen. Dit gebeurde aan de hand van een ambivalente *representatie* van die politieke orde in de *muthos*, de *fabel* van de tragedie. De politieke orde werd doorkruist en in verwarring gebracht door de verschijning van de *goden* in diezelfde *muthos*. De goden waren *present*, de burger-toeschouwer kon nergens naar verwijzen, ook niet naar godsdienstige rituelen om hun betekenis in de *muthos* te duiden. Dit beeld van de goden, dat niet als beeld geduid kon worden, tastte de *representativiteit* van de in de *muthos* gerepresenteerde orde in haar diepste kern aan. Omdat de representatie van de *gemeenschap* essentieel is om van een politieke *orde* te kunnen

spreeken betekende deze impact van de tragedie als *ervaring* dat de *polis* gedwongen werd de vraag naar de *representatie* zélf te stellen. Dit mentaal proces levert een eerste alomvattend resultaat op in de ethisch-politieke theorie van Aristoteles. Aristoteles peilt naar de *phusis*, de *natuur* van de politieke gemeenschap en tracht deze op theoretisch niveau zó te representeren dat elke politieke beslissing mogelijk gemaakt en verantwoord kan worden binnen de politieke orde (de *politeia*) zelf. Hét middel bij uitstek om in de *polis* een *autonome* orde te creëren en continu gestalte te blijven geven is de *nomos gegrammenos*, de *geschreven wet*. Volgens Aristoteles is de *phusis* van de *nomos gegrammenos* haar *veranderbaarheid*, haar *contingentie* in tegenstelling tot de *noodzakelijkheid* van de *goddelijke* orde. Deze structurele eigenschap van de wet dwingt de *polis* - en *mutatis mutandis* elke politieke gemeenschap - er op termijn toe om een theoretisch apparaat te ontwikkelen dat deze *contingentie* binnen *redelijke* grenzen houdt en bovendien moet voorkomen dat de politieke orde zélf van deze principiële onbepaaldheid het slachtoffer wordt. Uit die behoefte zal de *juridische dogmatiek* ontstaan, een intellectueel apparaat dat de *representatie* van de gemeenschap met het oog op het nemen van (politieke) beslissingen garandeert. De historische verdienste van de tragedie als institutionele opvoeringspraktijk bestaat er dus in dat zij gewezen heeft op de noodzaak om een *paradigma* voor de *representatie* van de werkelijkheid in een politieke gemeenschap, en wellicht zelf het eerste *paradigma* daarvoor zelf heeft uitgewerkt, op haar scène.

In de loop van het proefschrift wordt deze hoofdstelling uitgewerkt op verschillende deelterreinen die relatief onafhankelijk van elkaar onderzocht worden.

1. Er wordt eerst een *proefopstelling* gemaakt aan de hand van een fragment uit **Antigone** van Sophokles. Enkele aldaar behandelde probleemgebieden komen later uitgebreider aan de orde. In hoofdstuk I wordt de relevantie van de algemene problematiek en de gehanteerde methodologie verduidelijkt. De voornaamste themata die aan bod komen zijn: het conflict tussen *mythische* orde en *politieke* orde (Kreoon versus Antigone, *geschreven* versus *ongeschreven wet*, het *performatief* karakter van de tragische scène, de *archaïsche* afkomst van het νόμος-begrip, de relatie tussen *retoriek* en *rechtstheorie* bij Aristoteles, het (politiek) *verlangen* en de *doodsdrift* bij Antigone. Er wordt beroep gedaan op dramaturgische, (rechts)historische, antiek-filosofische en psychoanalytische inzichten. De bedoeling is relaties uit te tekenen tussen teksten, contexten en methodes die op het eerste gezicht weinig verwantschap vertonen, maar waarvan de simultane behandeling essentieel is om de verdere ontwikkeling van de hoofdstelling mogelijk en voor de lezer begrijpbaar te maken.

2. Een voorwaarde om de hoofdstelling op te bouwen is de bepaling van een (rechts)historisch *paradigma* om de *polis* te bestuderen en de instituties ervan al dan niet als *juridiform* te kwalificeren. Dat gebeurt in hoofdstuk II in drie fases. Ten eerste worden enkele theoretische beschouwingen gewijd aan de mogelijkheid tot rechtshistorisch onderzoek in de *polis tout court*. Het is immers de vraag of de *polis* over een systeem van normen en een concept van normativiteit beschikte dat vanuit een rechtshistorische en daarmee *juridiforme* invalshoek benaderd kan worden. Wij ontwikkelen daartoe een variant op Freuds begrip van *Nachträglichkeit*: de mogelijkheid van een historisch-wetenschappelijk betwistbaar feit (of van een *a posteriori* tot stand gekomen theoretisch kader) om betekenis te verlenen aan historische ontwikkelingen in hun totaliteit overweegt op de historische controleerbaarheid van dit feit. Deze *premissa* is een mogelijkheidsvoorwaarde voor rechtsgeschiedenis, maar het arbitraire karakter van de toepassing ervan moet steeds voor ogen gehouden worden. Met deze premissa rekening houdend bekijken wij vervolgens de historische (en theoretische) totstandkoming van het (pre-)juridisch *oordeel* en de hiermee samenhangende notie van *intentionaliteit* van Homeros tot Aristoteles. Deze ontwikkeling is essentieel om te begrijpen hoe de vraag naar beslisbaarheid in een *politieke* orde geproblematiseerd kon worden, zoals in de tragedie gebeurde. In een derde beweging werken wij dit uit voor een typische Atheense institutie, de *graphè paranomon* of *vordering tot onwettigheid*. Deze vordering leent zich er uitstekend toe om het zuiver politieke dan wel *juridiforme* karakter van het Atheense systeem van institutionele normen (zowel wetten als rechtsprekende beslissingen) te toetsen.

3. Een volgende stap in de constructie van de hoofdstelling is een analyse van de νομος γεγραμμενος zelf. Ons uitgangspunt is dat de specifieke vorm van de norm als *geschreven wet* de mogelijkheidsvoorwaarde voor een politieke orde vormt. De ontdekking of de uitvinding van het *schrift* en *a fortiori* van het *alfabet* is een radicale ingreep in een cultuur. Het geheugen van cultuur en gemeenschap krijgt een andere gedaante en de *autoriteit* van diegenen die de continuïteit in dit gemeenschappelijk geheugen garanderen komt zwaar onder druk te staan. De centrale betekenisgevende elementen van een gemeenschap zijn door de invoering van het *schrift* uitgeleverd aan een *openbaar discours*. Die openbaarheid krijgt het sterkst gestalte in de *geschreven wet*, al wordt deze *nomos* omringd door instanties en rituelen die zekerheid moeten garanderen. De Atheense *polis* toont dat de *wet* als *schriftuur* de legitimiteit van de belichaamde macht - in principe elke belichaming - kan uithollen. De notie van *soevereiniteit* is in de *polis* verdwenen en (nog) niet vervangen door een theoretisch *discours* over de *grond* van normativiteit. Het scherpste inzicht in de werking van de *schriftuur* in de *polis* is in het antieke Athene naar voren gebracht door Plato. Plato verzet zich tegen het schrift als politiek en cultureel *paradigma*,

omdat dit voor structurele moeilijkheden zorgt inzake de bepaling van de *logos alèthès*, het *ware spreken*. Dit verzet is historisch irrelevant geworden. Maar Plato's strijd - waarvan wij alleen over *schriftelijke* sporen beschikken - legt in zijn strategieën de wijze bloot waarop de *polis* zichzelf als het ware 'ensceneerde'. Zij moest de vraag naar *soevereiniteit* steeds opschorten en uitstellen.

4. Waar in de vorige hoofdstukken de elementen zijn aangereikt om de specifieke *normatieve* orde van de *polis* te kunnen beoordelen - nl. een systeem van geschreven, politieke normen die niet door een dogmatiek bewaakt werden - is hoofdstuk IV gericht op een meer algemeen beeld van de *polis* als bijzondere politieke gemeenschap. In eerste instantie wordt voor die beeldvorming een theoretisch apparaat ontwikkeld, dat van de *politieke theologie*. Geen enkele politieke orde, hoe autonoom zij zich ook binnen haar praktijk gedraagt én naar buiten uit verantwoordt, ontsnapt aan de vraag naar *soevereiniteit*. Om op die vraag in te gaan dient zo'n concreet politiek systeem bovendien de vraag naar 'het politieke' zelf te stellen: waar begint het en waar liggen de grenzen? De vraag naar de legitimiteit van een bepaalde politieke ordening (*politeia*) kan immers niet met een enkele verwijzing naar een feitelijke situatie (d.w.z. naar de politieke praktijk zelf) beantwoord worden. De moderne gestalte van deze buiten-politieke legitimiteit is het concept van de *staat*. Dit concept is echter, opgevat als fundament van een politiek-juridische orde, niet in staat de democratische politieke praktijk te legitimeren en bovendien niet bruikbaar voor de typische institutionele gestalte die de Atheense *polis* heeft gekregen. Tussen beide *aporieën* - i.v.m. de moderne democratie resp. de antieke *polis* - bestaat er verband. Het zelfbegrip van de politiek is in beide gevallen gebaseerd op een in principe grenzeloze *autonomie* van het politiek handelen van de hele gemeenschap en alle (toegelaten) burgers. Wij gaan dus na hoe deze ontwikkeling zich in de Atheense *polis* heeft kunnen voltrekken. Dat betreft de materiële en mentale mogelijkhedenvoorwaarden. Binnen deze historische context besteden wij aandacht aan de vraag naar legitimiteit en fundering, in twee grondig van elkaar verschillende *discoursen*: de *epitaphioi*, de officiële redes voor de gesneuvelden in Athene's oorlogen, en de *politieke theorie* van Aristoteles. In de *epitaphioi* komt de relatie tussen het heersende politieke systeem en de *mythische* achtergronden ervan naar voren. De redenaars - prominente politieke leiders - proberen door een beroep op de zekerheden van de *mythische* orde de verdiensten van de *polis* in de verf te zetten, waarbij ze paradoxaal genoeg de typisch *politieke* merites verwaarlozen of de-politiseren. Ook Aristoteles doet beroep op archaïsche noties om een *normatieve* theorie van de *politeia* te ontwikkelen, maar hij ontdoet deze van hun semi-historische karakter. Begrippen als *arete* (*deugd*) en *physis* (*natuur*) functioneren bij hem als formele concepten om zowel het ontologisch statuut als ook de ethische beoordelingsmogelijkheden van de *polis* te bepalen. Aristoteles' theorie is volwaardig politiek, omdat hij de kennis van de

werkelijkheid in de politieke orde en dus ook de representatie ervan in functie van beoordeling en beslissing volledig en definitief bevrijd uit het *mythisch* discours. Hij voorziet een praktijk van *contingentie* (die o.a. de vorm aanneemt van de *nomos gegrammenos*) van een metafysica van de *contingentie*.

5. Met dit inzicht in een politieke orde kan de plaats van de tragedie bepaald worden. Hierbij gaan wij niet alleen uit van de *tekst* van de overgeleverde tragedies, maar trachten wij de theatrale *ervaring* van de Atheense *πολιτης* bij de opvoering van de tragedie beschrijfbaar te maken. Uitgangspunt vormt de gedachte dat het theater een levende werkelijkheid is én ook een doelbewuste representatie van een ándere werkelijkheid is. In die spanning worden alle verlangens die een gemeenschap koestert omtrent zichzelf gethematiseerd, in die mate dat de theatrale ervaring haast een substituuat wordt voor een verloren gegane *oorspronkelijke* gemeenschappelijkheid. Dat is in de context van de *polis* bijzonder belangrijk, gezien de prangende vraag naar *oorsprong* en dus naar *identiteit* van de politieke orde. Met deze premisse over de theatrale ervaring onderzoeken wij de tragedie-als-ervaring vanuit drie invalshoeken: *institutionele* aspecten, de *representatie* zelf en de *theoretisering* ervan bij Aristoteles. *Institutioneel* komen volgende aspecten aan bod: (a) het kader van het festival waarin de tragedies opgevoerd worden en de betekenis van de burgerlijke ceremonies hierin, (b) de ontwikkeling van de *hupokritès* (de *toneelspeler*) als reflectie van een veranderde *discursieve* praktijk en (c) het statuut van het koor in een intermediaire positie tussen toeschouwer en *muthos*. De eigenlijke tragische ervaring onderzoeken wij vanuit twee *ontologische* categorieën: de representatie van de tijd en de representatie van het subject (de tragische 'held'). Ten eerste gaat het voor de *politès* in de tragedie om een niet-compatibele opvoering van twee *symbolische* ordes: de *politieke* en de *mythische* orde. De *goden* die geen tijd kennen breken binnen in een *muthos* die als politiek discours verplicht is haar *praxis* aan een tijdsverloop te toetsen, te *historizeren*. In dit conflict ontstaat bij de toeschouwer de vrees voor de vernietiging van elke orde in de gemeenschap. Ten tweede is er de tragische 'held' die zichzelf als politiek *subject* tracht te constitueren en te percipiëren. Opnieuw belet de aanwezigheid van de goden - die zich niets (moeten) aantrekken van het representatief karakter van de politieke orde in de *muthos* - dat de 'held' zijn oorsprong politiek kan denken, m.a.w. dat hij zijn invulling van de politieke orde ten aanzien van de gemeenschap politiek kan legitimeren. Beide *ontologische* categorieën - tijd en subject - en de wijze waarop zij politiek ingevuld worden zijn cruciaal voor de latere ontwikkeling van het juridische *discours* en de juridische *dogmatiek*, met name in de gedaante van rechtstheoretische en -dogmatische noties als *causaliteit*, *intentionaliteit* en *subjectiviteit*. Om die reden onderzoeken wij bij Aristoteles de vraag of zijn theorie van de tragedie niet opgevat kan worden als de ontbrekende schakel tussen een theoretische plaatsbepaling van de politieke orde -

ruimer dan de historische *polis* - en de representationalistische dogmatiek die met de juridisering van de politieke orde gepaard zal gaan. De tragedie als ervaring problematiseerde voor het eerst expliciet de representatie van de *polis* door de presentie van goden (= de mythische orde) die ontsnapt waren uit het religieus en ritueel reservaat. Het concept van representatie moest dus gered worden en daartoe levert Aristoteles, met een tragedietheorie die perfect aansluit bij zijn ethisch-politiek denken, een doorslaggevende bijdrage. Met de recuperatie van het *paradigma* van representatie van de tragedie door de theorie is de stap naar een dogmatiek niet moeilijk te zetten.

Aan de ontwikkeling van deze stellingen en de formulering van de vragen ligt een eerder ongebruikelijke omgang met het materiaal ten grondslag. Wij hebben er voor gekozen om slechts een beperkt *corpus* van primair bronnenmateriaal te gebruiken. Een studie van de directe en indirecte rechtsbronnen van de Atheense *polis* en daarbuiten (epigrafisch materiaal, de teksten van de grote redenaars, enz.) zou verantwoord geweest kunnen zijn, maar onze focus was gericht op de tragedie en de theoretische verwerking ervan, naast ethisch-politieke theorie. Beschrijving en commentaar van het positief-rechtelijk materiaal zou te weinig bijgedragen hebben tot onze stellingen. In het gebruikte *corpus* van primair en secundair materiaal liggen volgende accenten:

1. de bewaard gebleven tragedies van de drie dichters, Aischylos, Sophokles en Euripides. Binnen dit geheel zijn enkele tragedies uitvoeriger bestudeerd, in de eerste plaats Sophokles' **Antigone**. Daarnaast zijn ook **Agamemnoon**, **Eumeniden** (deel 1 en deel 3 van de **Oresteia**) en **Smekelingen** (Aischylos), **Koning Oidipous**, **Oidipous in Kolonos** en **Philoktetes** (Sophokles), **Medea**, **Smekelingen** en vooral **Bacchanten** (Euripides) grondig herlezen.

2. de ethisch-politieke geschriften van Aristoteles en de handboeken voor de *ποιησις*: in eerste instantie dus de **Ethica Nicomachea** en de **Politica** (die in elkaars verlengde liggen en ook als zodanig gelezen werden) en in tweede instantie de **Rhetorica** (voornamelijk de delen over de *pleitrede*) en de **Poetica**. Beide handboeken zijn als toepassing van ethische en politieke normen niet los te maken van de ethisch-politieke teksten en die relatie wordt ook benadrukt, zeker wat de **Poetica** betreft die in zekere zin de sluitsteen vormt van de ethiek door haar normatieve benadering van de representatie in de tragische *muthos*.

3. het werk van andere antieke auteurs wordt voornamelijk ontsloten door de secundaire literatuur: de politieke dichtkunst van Solon, de dialogen van Plato (aandacht gaat vooral naar de **Phaidros**, de **Staat** en de **Wetten**) en enkele redes van Demosthenes (vooral **Over de vrijstelling/tegen Leptines**). En het is onvermijdelijk en ook noodzakelijk om te verwijzen naar de aartsvaders van de antieke literatuur, Homeros en Hesiodos.

4. voor de context van de *polis*, in zoverre die niet uit het primair materiaal naar voren komt, hebben wij beroep gedaan op secundaire literatuur. Zowel wat de tragedie als de instituties van de *polis* betreft gaat onze voorkeur uit naar die auteurs die net als wij geïnteresseerd zijn in de verhoudingen tussen een literair-artistische praktijk en institutionele ontwikkelingen. De voornaamste zijn: Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne, Nicole Loraux, Jacqueline de Romilly, Victor Ehrenberg, Moses I. Finley, Eric A. Havelock, Christian Meier, Hans-Thies Lehmann. De namen op dit lijstje vertegenwoordigen allerminst één bepaalde tendens in de studies van de oudheid. Bovendien hebben even dankbaar gebruik gemaakt van meer specialistisch historisch, filologisch en filosofisch werk: Mogens H. Hansen en Hans J. Wolff (over recht en instituties in de *polis*), Pierre Aubenque (over Aristoteles), Gerald F. Else (over de tragedie). Wij hebben uiteraard selecties gemaakt in de secundaire literatuur in functie van de premissen die we vooropstelden en van de stellingen die we wilden toetsen.

De discussies over de politieke en de juridische betekenis van de tragedie werden tot nu toe vooral gevoerd vanuit filologische en cultuurhistorische en -antropologische premissen en methodes. Dat resulteerde in de eerste plaats in het *comparatistisch* uitgangspunt. Elk politiek en juridisch systeem is vergelijkbaar met ieder ander politiek en juridisch systeem. Dat uitgangspunt formuleerde Aristoteles zelf al. Daarbij komt dat de literatuur binnen een gegeven cultuurgemeenschap in zijn inclusies en exclusies als analoog aan onze criteria voor literatuur werd beschouwd. Beide premissen willen wij tot op zekere hoogte relativeren. Daarom de introductie van theoretische en filosofische paradigmata die op het eerste gezicht als anachronistisch kunnen ervaren worden. Wij doen beroep op epistemologische procedures uit de *psychoanalyse* (Sigmund Freud en Jacques Lacan) en onderwerpen teksten uit het primaire corpus aan de filosofie van de *schriftuur* zoals Jacques Derrida die uitgebouwd heeft. Bovendien gaan wij te rade bij een rechtsfilosofische en politiek-filosofische literatuur die ontwikkeld is vanuit de premissen van een moderne politieke orde: de politieke theologie van Carl Schmitt (die we kritisch benaderen), het normativisme van Hans Kelsen. Wij willen bovendien een duidelijk beargumenteerd verband tonen tussen deze slechts schijnbaar incompatibele paradigmata. Zowel de psychoanalyse als de schriftuur-theorie (de deconstructie) vertrekken vanuit een (filosofische) antropologie waarvan de *eindigheid* van de menselijke existentie de hoeksteen vormt. Die existentie wordt beheerst door pogingen om, individueel en in gemeenschap, ongerefecteerde verlangens te identificeren, erover na te denken, te normeren en uiteindelijk te vervullen. De psychoanalyse geeft aan tot welke ambivalente manifestaties dit mentaal proces kan leiden en de deconstructie suggereert dat deze ambivalenties samenhangen met hét paradigma van onze (cultuur)geschiedenis: de *schriftuur*. Vanuit deze

antropologische overweging concentreren wij ons op de gemeenschap als de 'materie' van de πολιτεία en de politieke orde in het algemeen. De politieke orde is immers te omschrijven als de (contingente) *organisatie* van de verlangens die in een gegeven gemeenschap leven. Nu is de overgang van individuele mentale processen naar collectieve processen (zoals het politieke handelen) niet eenvoudig te maken. Wij zullen daarin voorzichtig te werk gaan. De belangrijkste veronderstelling in dit verband is dat elk collectief verlangen - het verlangen naar gemeenschappelijkheid in de eerste plaats - principieel niet te vervullen is en dat de vraag naar *soevereiniteit* in een politieke orde voortkomt uit dit onvermogen. De *politieke theologie* - bij Carl Schmitt zelf én bij zijn critici als Kelsen en Derrida - is een hardnekkige poging om dit onvermogen te denken en op die manier toch het politieke en het juridische handelen mogelijk en legitiem te maken.

Naast deze principiële filosofisch-antropologische stellingname beheersen nog een drietal belangrijke vooronderstellingen ons onderzoek.

1. Het is onmogelijk om het systeem van politieke normen dat in de Atheense *polis* heerste te kwalificeren als een *juridisch* systeem. Een *juridisch* systeem heeft, om zijn eenheid te kunnen bewaren, nood aan een theorie die op zijn beurt in een *dogmatiek* kan vertaald worden. Zowel de institutionele praktijk als het politieke discours van de 5de eeuw v.C. tonen dat men niet beschikte over dergelijk intellectueel apparaat. Er bestond geen reflectie over de specifieke (politieke) normativiteit die heerste in de *polis*, dat wil zeggen geen reflectie die gebruik maakt van de termen en de procedures die binnen de politieke praktijk gehanteerd werden, noch in het algemeen, noch meer specifiek vanuit de eigenheid van het *democratisch* systeem. Het is dus onmogelijk om tussen Athene en nu van een rechtshistorische continuïteit te spreken, hoogstens van pre-juridische figuren en normen die in een theoretisch en dogmatisch vacuüm functioneerden. Het opvullen van dit vacuüm is altijd één van de objectieven geweest van rechtstheorie en juridische dogmatiek. Dit brengt mee dat er evenmin continuïteit bestaat tussen ons democratisch politiek-juridisch systeem (met de bijzondere legitimiteitseisen vandien) en de zelfperceptie van de Atheense *polis* als *dēmokratia*: de *polis* heeft haar politiek systeem, hoewel zij er de uniciteit van besepte, nooit in democratische termen gedacht. Wanneer wij dus termen als *recht* en *juridisch* gebruiken (ook zonder aanhalingstekens) dan moet deze reserve steeds voor ogen gehouden worden. In zekere zin is het eigen aan ons (juridiforme) denken dat wij niet- of pre-juridische types van normativiteit steeds juridiseren, maar dat is een ander thema.

2. Vooral in hoofdstuk V gaat er veel aandacht naar theaterwetenschappelijke problemen. Daarvoor hebben wij zowel methodologische als substantiële motieven. De tragedie is in de

bestaande literatuur voornamelijk behandeld als een geheel van teksten die restloos in opvoeringen konden vertaald worden. De opvoering zelf voegde enkel wat opsmuk toe aan de dramatische tekst en filologen kwamen zelden verder dan spijt over de verloren gegane muziek- en danspartituren. Om tegen dit vooroordeel in te gaan dient een opvoeringstheoretisch kader uiteengezet waarin de vraag naar de perceptie, de theatrale *blik* centraal staat. Voor deze problematiek hebben wij geput uit het werk van de theatermaker en -theoreticus Herbert Blau die op zijn beurt naar Lacan en Bertolt Brecht verwijst. Een gedeelte van hoofdstuk V is hieraan gewijd. Dit is uiterst belangrijk om twee redenen. Ten eerste is theater een ervaring in de gemeenschap, en dit geldt *a fortiori* wanneer theater zo sterk geïnstitutionaliseerd is als in de Atheense *polis*. Ten tweede is theater een *mimetisch* gebeuren, een gebeuren waarin een afbeeldende relatie tot een andere werkelijkheid expliciet en doelbewust ontwikkeld wordt. Het samengaan van beide factoren - institutioneel kader en *mimèsis* - suggereert het belang van de tragedie als *paradigma* voor de *representatie* van de politieke orde *an sich*. Dit paradigma zal, na het institutioneel en esthetisch verval van de opvoeringspraktijk, door theorie en dogmatiek overgenomen en bewerkt worden - zoals onze hoofdstelling aangeeft. Filologische en dramaturgische lectuur van de teksten van tragedies staat voor ons steeds in functie van de (hypothetische) opvoeringspraktijk en vooral van de uiteen te zetten werking van de theatrale *blik*.

3. De theorievorming bij Aristoteles is essentieel om de overgang van een tragisch naar een zelfstandig politiek en juridisch paradigma voor de representatie van de politieke gemeenschap te begrijpen. Bij Plato dient de kennis (en dus ook representatie) van de werkelijkheid, die de mogelijkhedenvoorwaarde uitmaakt voor de normering van het (ethisch en politiek) handelen in ieder opzicht getoetst te worden aan een metafysische Idee, aan de waarheid (*logos alèthès*). Bij Aristoteles situeert het metafysisch moment zich elders, nl. in het onderscheid tussen kennis van het *noodzakelijke* (*sophia*, contemplatieve wijsheid) en kennis van het *contingente* (*phronèsis*, praktische rede). Omdat in de politieke orde beslissingen genomen worden en oordelen geveld die niet noodzakelijk (kunnen) zijn, is de politieke orde in haar concrete praktijk en in haar representatie een *contingente* orde. Door deze distinctie slaagt Aristoteles er dus in een *epistemologisch* paradigma voor de (ethisch-)politieke orde te ontwikkelen. Ethiek en politiek liggen in elkaars verlengde. Aristoteles zegt dit expliciet en het is ook de consequentie van de plaats die hij toekent aan de *polis* als ultiem *τελος* (*doeloorzaak*) van de gemeenschap. Deze samenhang van ethiek en politiek impliceert echter ook dat Aristoteles geen specifiek *juridische* theorie uitwerkt. Hij maakt theoretisch geen onderscheid tussen ethische en juridische normen. Er is slechts sprake van één type normativiteit, nl. de *teleologie*. Ofwel wordt het effect beoordeeld, ofwel de intentie, afhankelijk van het type handelingen dat beoordeeld moet worden. De normen

zelf blijven steeds dezelfde. Een tweede motief is zijn scherp inzicht in centrale instituties van de *polis*, ook in haar verschijningsvorm uit de 5de eeuw v.C.. Daartoe behoren de relatie tussen de componenten van de politieke gemeenschap en hun functies, de tragedie, de openbare *discursieve* praktijken. Zelfs al onderwerpt Aristoteles elk studieobject aan een eerder *normatieve* benadering, dan legt hij de grenzen van die benadering toch bloot. Dat blijkt het duidelijkst in de *Poetica*, waar hij de notie *καθαρσις* enerzijds onderwerpt aan een politieke *teleologie*, maar anderzijds impliciet erkent dat de politieke orde de problemen van representatie die de tragedie oproept niet totaal kan recupereren.

Hoewel de bijdrage van dit proefschrift aan de politieke- en de rechtsfilosofie, aan de studie van de antieke cultuur en de tragedie moeilijk in te schatten is, willen wij enkele accentverschillen aangeven ten opzichte van de bestaande literatuur over de behandelde onderwerpen.

1. Wat de geschiedenis van (het denken over) recht betreft, is er de grote rechtshistorische traditie van de 19de eeuw die echter, in tegenstelling tot ons project, de historische continuïteit benadrukt. Wij denken dan in de eerste plaats aan auteurs als Rudolph von Jhering, Rudolf Hirzel en Erich Wolf en aan eerder cultuuranthropologisch geïnspireerde auteurs als Gustave Glotz. Met hen gaan wij geen discussie aan door bij voorbaat afstand te nemen (hoofdstuk II) van hun (rechts)historisch paradigma. Voor rechtshistorisch feitenmateriaal putten wij eerder uit het werk van Louis Gernet, Hans J. Wolff, Mogens H. Hansen en andere meer recente auteurs. Omdat wij uitgaan van de incompatibiliteit van wat sinds de Moderniteit (ruwweg gesitueerd vanaf het einde van de 16de eeuw) als rechtsconcept geldt met de normativiteit van de antieke *polis* kunnen wij ook niet pretenderen een bijdrage aan de rechtsgeschiedenis *sensu stricto* te leveren. Wat niet belet dat vanuit onze conclusies onderzoek kan ondernomen worden naar politieke en juridische instituties in de *polis* die wij *a posteriori* als juridisch kwalificeren.

2. *Mutatis mutandis* zouden wij hetzelfde kunnen zeggen over de klassieke cultuurhistorische en filologische studie van de tragedie die zich, in de lijn van het vergelijkend mythologisch onderzoek van James Frazer en de godsdienstsociologie van Emile Durkheim, begin deze eeuw is gaan toespitsen op de religieuze oorsprong en betekenis van de tragedie. We nemen afstand van dit onderzoek omdat precies de vraag naar de mogelijkheid om de oorsprong in een politieke orde te denken, zo centraal staat. Zelfs al verwijzen wij bij gelegenheid naar de Cambridge School (Gilbert Murray, William Ridgeway, Francis Ferguson e.a.) én naar notoire tegenstanders zoals Gerald Else, toch hebben wij ook hier niet de ambitie iets aan hun onderzoek toe te voegen. Om dezelfde reden: een paradigma dat een andere richting uitgaat. Tegelijk echter kunnen wij wijzen op de beperking van deze *historistische* en *universalistische* benaderingen, door

vooral aandacht te besteden aan de breuken in een continuïteit die op betwistbare epistemologische premissen berust.

3. Dit werk kan relevant zijn voor de theaterwetenschap, voornamelijk omdat wij erop wijzen hoe de antieke theaterpraktijk een niet te overschatten bijdrage heeft geleverd aan de theoretische en praktische ontwikkeling van de politieke orde. Die bijdrage is tot de dag van vandaag merkbaar gebleven. Waar de actuele theaterpraktijk en -theorie worstelen met de vraag naar de maatschappelijke betekenis van het theater in een juridiforme samenleving, toont de tragedie (als historische praktijk) hoe belangrijk het is de excessen die zich voortdoen in een maatschappij die zichzelf wil besturen en beheersen openbaar te (re)presenteren. Wellicht hebben andere media - televisie in de eerste plaats - deze functie overgenomen, maar dat belet niet dat het theater ook nu nog de enige kunstvorm is waar representatie en lichamelijke presentie samengaan. Dit structureel gegeven kan niet alle betekenis verloren hebben.

4. Dit proefschrift wil uiteraard in de eerste plaats een bijdrage leveren tot de rechtsfilosofie. De interdisciplinaire benadering van de grondslagen van het recht is niet nieuw en wij aarzelen dan ook niet om de verworvenheden ervan te benadrukken en zelf te gebruiken. Zo is de relatie tussen psychoanalyse als 'economie van het verlangen' en de ontwikkeling van de dogmatiek al uitvoerig aan de orde gekomen in het baanbrekend werk van Pierre Legendre. Minstens even baanbrekend is het discours-theoretisch en narrativistisch kader van auteurs als Jan M. Broekman en Bert van Roermund. Het is eigenlijk onmogelijk aan te geven welk paragraaf in deze tekst hun invloed niet ondergaan heeft. Aan hun benadering willen wij één aspect toevoegen. Discourstheorie en narrativiteitstheorie hebben als grootste verdienste dat zij gewezen hebben op de (problematische) onontkoombaarheid van het *representationalisme* in het recht. Als het recht niet meer kan volhouden dat de werkelijkheid waarover het oordeelt en beslist ook dé werkelijkheid is, dan dreigt - zo houdt het recht zichzelf voor - haar normatieve autoriteit verloren te gaan. Omgekeerd leidt een voortdurende affirmatie van deze representativiteit tot een even riskante uitholling van de praktische mogelijkheid tot oordelen en beslissen in het recht, omdat het dan voortdurend geconfronteerd zou worden met de eigen *eindigheid*, in het ergste geval met *onbeslisbaarheid*. De bestaande discours-theoretische en narrativistische paradigmata zijn tot dit beeld van het recht gekomen door de integratie van voornamelijk taal filosofische en literatuurwetenschappelijke denkvormen in de rechtsfilosofie, denkvormen waarin de problematiek van de representatie al langer aan de orde was. Vanuit de stelling dat de tragedie misschien niet het historisch eerste maar wel het eerste theoretisch relevante paradigma van de representatie (van de politieke orde) in onze cultuur heeft tot stand gebracht, willen wij pleiten voor onderzoek, zowel historisch als methodologisch georiënteerd, naar de verdere bruikbaarheid van

theaterwetenschappelijke modellen in rechtstheorie en -filosofie. Liefst zonder daarbij de naïeve analogie tussen de theatrale advocaat en de 'schmierende' acteur als uitgangspunt te nemen, want dat heeft niets met theater en nog minder met recht te maken. Wij hopen dat de volgende bladzijden een overtuigend pleidooi zijn, niet voor theatraal grondslagenonderzoek, maar voor onderzoek naar theatrale grondslagen van het recht.

HOOFDSTUK I

Antigone en het stellen van de wet

Kreoon ondervraagt Antigone. Zij is betrapt bij het lijk van haar broer Polyneikes, terwijl ze het met zand bedekte. Ze heeft daarmee het uitdrukkelijke bevel, de wet van Kreoon, getrotseerd. Kreoon, haar oom, is de koning van Thebe, en Polyneikes was tegen zijn stad in opstand gekomen.

καὶ δῆτ' ἐτόλμας τοῦσδ' ὑπερβαίνειν νόμους;

En jij durfde dus die wetten overtreden?

Antigone antwoordt, en haar woorden zullen eeuwenlang naklinken:

οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,
οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτῳ θεῶν Δίκη
τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισεν νόμους·
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ψόμην τὰ σὰ
κηρύγμαθ', ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῇ θεῶν
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.
οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεί ποτε
ζῇ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου 'φάνη.

*Want het was Zeus niet, die dit voor mij heeft afgekondigd,
en het is ook niet de huisgenote van de goden in de onderwereld, Dikè,
die zulke wetten voor de mensen stelt.*

*En evenmin, dunkt me, hebben ze die kracht,
jouw besluiten, dat ze de ongeschreven en onwankelbare
gebruiken van de goden kunnen overtreffen, want jij bent sterfelijk.
Niet enkel vandaag en gisteren, maar altijd
hebben zij bestaan, en niemand weet vanwaar ze zijn verschenen.*

(Soph. *Ant.*, 449-457)

Wellicht is dit de 'gevaarlijkste' tekst die in een Attische tragedie aan te treffen is, tenminste waar het gaat om de relatie tussen de (dramatische) tekst en de juridisch-politieke debatten in de Atheense πολις van de 5de eeuw v.C.. Het gevaar bij de duiding van dit - uit zijn dramatische en ideële context gerukte - fragment is door Louis Gernet scherp en tegelijk lapidair omschreven: "La matière véritable de la tragédie, c'est la pensée sociale propre à la cité, spécialement la pensée juridique en plein travail d'élaboration"¹. Het is immers gebruikelijk de tragedie te plaatsen, al

¹ geciteerd door Jean-Pierre VERNANT, "Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques, in Jean-Pierre VERNANT & Pierre VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce*

dan niet op een speciaal voetstuk, tussen de andere teksten waarin dit juridisch-politiek debat gevoerd wordt, van de gedichten van Solon tot de dialogen van Plato. Zo'n behandeling verwaarloost soms het feit dat het hier niet gaat om literaire of filosofische teksten - in de mate dat zelfs deze distinctie zinvol zou zijn - maar om *dramatische* teksten. Deze hebben hun bestaan en hun impact uitsluitend te danken aan de belichaming ervan bij de opvoering van de tragedie. Dit kan leiden tot voorbarige conclusies, zoals bv. de hypothese dat het schuldloos karakter van Oidipous' ondergang in de tragedie van Sophokles een rechtstreekse kritiek van de dichter is op de ὕβρις van de (semi-)juridische rationaliteit bij de sofisten².

Michel Costantini onderscheidt bij een summiere beschrijving van het civilisatieproces in de Atheense πολις drie fases: een *concrete* fase waarin de grond (in zijn letterlijke, agrarische betekenis) de formatie van de gemeenschap en haar institutionalisering bepaalde, een *theatrale* fase waarin het theater (in eerste instantie de Attische tragedie) de waarheid omtrent de gemeenschap thematiseerde en problematiseerde en een *filosofische* fase waarin gezaghebbende uitspraken over recht en politiek langzamerhand het privilege worden van filosofen³. In die theatrale fase, het onderwerp van dit proefschrift, ontstaat nog steeds volgens Costantini⁴, de gemeenschap als politiek-institutioneel gegeven, als πολις, vanuit de notie van το κοινον (het *gemeenschappelijke*). Dat is een verschuiving die al in de vroegste tragedies (met name in Aischylos' **Smekelingen**) zichtbaar wordt. Parallel daarmee krijgt het ruime begrip νομος een geijkte betekenis⁵, een politieke invulling die haast onvermijdelijk een normatieve hiërarchie (conceptueel en procedureel) met zich lijkt mee te brengen. Maar dit is opnieuw een riskant gebied: in welke mate kunnen wij onze rechtstheoretische paradigma's hanteren bij een onderzoek naar het geheel van regels dat zich situeert rondom de notie νομος. De pertinente vraag "over welk recht spreekt de rechtstheorie?"⁶ is hier op een radicale manier aan de orde.

Het **Antigone**-fragment over *ongeschreven beginselen/wetten* is bovendien uiterst belangrijk, omdat het verwijst naar een ander probleemgebied waarin het tragisch discours zich bevindt, nl. dat van

ancienne (I), Paris, 1972, p.15

² zoals in Hermann FUNKE, **Die sogenannte tragische Schuld: Studie zur Rechtsidee in der Griechischen Tragödie**, Köln, 1963, p.123

³ Michel COSTANTINI, "Trois étapes de la communauté grecque", in **Archipel Egéen**, 1990/1, p.1

⁴ Michel COSTANTINI, "La communauté politique: réflexions à partir d'Eschyle", in **Archipel Egéen**, 1990/1, p.5-16

⁵ Martin OSTWALD, **Nomos and the beginnings of the Athenian democracy**, Oxford, 1969, p.6

⁶ Jan M. BROEKMAN, **Recht, rechtsfilosofie en rechtstheorie**, Antwerpen, 1993, p.1

het culturele geheugen. Op welke wijze legt een cultuur zichzelf vast: mondeling of schriftelijk? De Attische cultuur van de 5de eeuw heeft (nog) geen homogeen-schriftelijk karakter, alle overgangsproblemen die zo'n radicale 'her-taling' van de beschaving kenmerken zijn erin aanwezig. Die omwenteling is volgens sommigen een mogelijksvoorwaarde én thematiek ('matière véritable') van de tragedie zelf⁷, terwijl anderen de bredere impact op politieke en andere instituties trachten te duiden⁸. De scherpste getuigenis van dit conflict is Plato's **Phaidros**, en o.a. de analyse van Jacques Derrida⁹ trekt die ervaring (van paradoxale weerstand) open: het is in die opening dat we de impact van Antigones beroep op de ἄγραπτα κάσφαλῇ θεῶν νόμιμα kunnen begrijpen, ook in relatie tot rechtstheorie.

Dit hoofdstuk wil een kaart tekenen van het *juridische* (met alle reserves bij het gebruik van deze term voor de Atheense werkelijkheid) en politieke discours rondom de tragedie, en dit vanuit een eerste lectuur van een tekst, die zowel door aanhangers van het *natuurrecht* als door *positivisten* als constitutief - letterlijk of metaforisch - voor het westerse rechtsdenken wordt beschouwd. Die aanspraak is er, het is niet meer mogelijk Antigone (en **Antigone**, de tragedie) van die geschiedenis te ontdoen, en haar terug 'naakt' te lezen. Dit stukje dramatische tekst heeft gemeenschap gesticht, heeft recht gesproken, heeft spreken vastgelegd. Die gemeenschap komt in impasses terecht, dit recht zwijgt steeds vaker en het schrift wordt onleesbaar: het zijn die historische ontwikkelingen, die op hun beurt ook Antigones brutale zekerheid verkleuren, ontmaskeren en ondermijnen.

We beginnen met een radicale lectuur van het **Antigone**-fragment, vers per vers, woord voor woord, waarbij de historische, filologische, rechtstheoretische en andere uitwijdingen steeds betrekking blijven hebben op het 'woord van de dichter'. Daarna wordt, in de volgende vier hoofdstukken, systematisch ingegaan op de drie τοποι waarrond deze problematiek draait - νομος, πολις en tragedie:

- hoofdstuk II: de plaats van de νομος in een *normatief systeem*
- hoofdstuk III: de betekenis van het *geschreven karakter* van de νομος
- hoofdstuk IV: de plaats van de νομος *tussen gemeenschap en πολις*
- hoofdstuk V: de *tragedie* als institutie, als ervaring, als representatie

⁷ Charles SEGAL, "Tragedy, orality, literacy", in Bruno GENTILI & Giuseppe PAIONI (eds.), **Oralità - cultura, letteratura, discorso**, Urbino, 1980, p.216

⁸ Eric A. HAVELOCK, **The Muse learns to write**, New Haven, 1986 [Ndl.vert. **De Muze leert schrijven**, door Christien Jonkheer], Amsterdam, 1991, vooral p.109-128

⁹ Jacques DERRIDA, "La pharmacie de Platon", in -, **La dissémination**, Paris, 1972, p.71-198

1. De inzet van de ἀγών tussen Kreoon en Antigone

Wij vertalen νόμος, het centrale woord in het dialoogfragment uit de proloog, voorlopig als *regel* of *wet*. Over de kwalificatie van de centrale gebeurtenis in het *Antigone*-drama, nl. de rituele begrafenis van Polyneikes, de opstandige broer, als juridisch feit bestaat geen discussie tussen de dramatische figuren, ook niet over de gebeurtenis zelf - hoewel over dit laatste wel degelijk discussie mogelijk is. In beide berichten van de bode over de (dubbele) begrafenis ontbreekt immers elke verwijzing naar menselijk handelen. In het eerste bericht¹⁰ domineert de aanwezigheid van het goddelijke. In het tweede bericht, dat net voorafgaat aan de apologie van Antigone, overheerst de ervaring van ongetemde natuurkrachten¹¹. De verboden begrafenis situeert zich dus tussen de twee grensgebieden van de Griekse kosmologie, het goddelijke en het dierlijke/ongetemde¹². Dat is een tegenstelling die ook de betekenis van de νόμος mee bepaalt¹³. We kunnen dus zeggen dat de strijd tussen Kreoon - die het verbod om de landverrader Polyneikes te begraven had afgekondigd - en Antigone een juridische strijd is, over een gekwalificeerd (of te kwalificeren) feitelijk element. De realiteit van de gebeurtenis, haar referentiële waarde komt met opzet niet ter sprake: de ambiguïteit van de berichten is een eerste element dat twijfel zaait over het re-presentierend karakter van dit dramatisch debat.

1.1. Kreoon, de Heerser

Kreoons vraag ("En jij durfde dus die wetten overtreden?") is ondubbelzinnig. Zijn verbod om Polyneikes te begraven is een wet (νόμος) en Antigone heeft die overtreden. Het Nederlandse woord vertaalt letterlijk het Grieks: ὑπερβαίνειν, *over-stappen*, bv. over een drempel. Tegelijk is het een uitdrukking die op kosmologische *transgressie* wijst. Antigone heeft een grens overschreden, met name tussen de voorbehouden terreinen van resp. de φιλία (*respect, liefde en plicht binnen de familie*) en de πολις¹⁴. Antigone accepteert in haar repliek deze logica van de *transgressie*¹⁵ (ὑπερδραμεῖν: "dat ze...kunnen overtreffen"). In het geïntegreerde Griekse wereldbeeld impliceren overschrijdingen, overtredingen op het ene terrein (dat van de sociale

¹⁰ Soph.*Ant.*, 249-279

¹¹ Soph.*Ant.*, 407-440

¹² Marcel DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, p.139-141

¹³ Th.C.W. OUDEMANS & A.F.M.H. LARDINOIS, *Tragic ambiguity: anthropology, philosophy and Sophocles' Antigone*, Leiden, 1987, p.176

¹⁴ VERNANT, "Œdipe sans complexe", in VERNANT & VIDAL-NAQUET, o.c., p.90, en Bernard M.W. KNOX, *The heroic temper: studies in Sophoclean tragedy*, Berkeley, 1966, p.80-90

¹⁵ OUDEMANS & LARDINOIS, o.c., p.168

verhoudingen in dit geval: de relatie tussen familie en πολίς) een aantasting van het geheel van verhoudingen die de evenwichten in de kosmische orde bepalen. Beide figuren beseffen dus dat ze zich op uiterst gevaarlijk terrein bewegen. Anderzijds wordt het legalistisch kader aangeduid door de wijze waarop ze die termen hanteren. Νομος betekent voor Kreoon duidelijk de *gestelde* wet, de positieve regel. Voorlopig kunnen we ervan uitgaan dat die aanspraak gerechtvaardigd is, hoewel Kreoons vraag een subtiel verzwegen en daardoor juist zo legalistische identificatie van recht en regel¹⁶ lijkt te impliceren. Maar de notie van legalisme is riskant in een discours (dat van de tragedie) dat juist deel uitmaakt van het overgangsgebied tussen 'prédroit' (de term van Gernet)¹⁷ en *recht*. Dat is- een gebied waar een moderne rechtstheorie slechts moeilijk toegang toe verwerft. Kreoon lijkt het principe te belichamen dat wet en toepassing van de wet met elkaar samenvallen. In dat samenvallen ligt een rechtstheoretisch probleem, nl. dat van de *universaliseerbaarheid* van een *contingente* norm¹⁸:

ἀμήχανον δὲ παντὸς ἀνδρὸς ἐκμαθεῖν
 ψυχὴν τε καὶ φρόνημα καὶ γνῶμην, πρὶν ἂν
 ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισιν ἐντρίβῃς φανῇ.
*Het is onmogelijk om het even welke man te kennen,
 zijn ziel, zijn gezindte en zijn verstand, voordat
 hij zich getoond heeft in bestuur en in wetten.*

(Soph.*Ant.*, 175-177)

Het is pas bij zijn ondergang dat νομος voor Kreoon een merkbaar andere betekenis krijgt, in een distinctie die verwant is aan maar tegelijk radicaal verschilt van Antigones onderscheid tussen (Kreoons) κηρυγματα en (haar) ἀγραπτα νομιμα. Na de apocalyptische boodschap van de ziener Teiresias heeft hij het over τοὺς καθεστώτας νομούς¹⁹ in tegenstelling tot de νομούς (...) τοὺς προκειμένους²⁰ waarover hij voordien bij de ondervraging sprak. Opvallend is dat beide epitheta bij νομούς vervoegingen zijn (passief perfectum) van (resp. κατ- en προ-) τιθημι, *stellen*. Kreoon lijkt dus hetzelfde woord en hetzelfde positivistische predicaat te gebruiken voor het (politieke) verbod om Polyneikes te begraven én voor het tegendeel daarvan nl. de (goddelijke) verplichting hem tóch te begraven. Reeds in de eerste zin blijkt dat die

¹⁶ BROEKMAN, *Recht en antropologie*, Brussel, 1991, p.184-185

¹⁷ Louis GERNET, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", in -, *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, 1982, p.8-9

¹⁸ zie hoofdstuk IV, § 3.4 en hoofdstuk V, § 4.4

¹⁹ Soph.*Ant.*, 1113: door Storr vertaald als 'law ordained of old', door Jebb (iets preciezer) als 'established ways'

²⁰ Soph.*Ant.*, 481

semantische transformatie alles te maken heeft met de ambiguïteit van het begrip νόμος zelf - zeker in de mate dat die *ongeschreven* is. Antigone gebruikt één keer dezelfde term: τοιούσδ'...νόμους, "zulke wetten"²¹. Door het enigszins misprijzend karakter van het aanwijzend voornaamwoord τοιούσδ' geeft ze al een andere betekenis aan νόμους. Waar het voor Kreoon gaat om een politieke resp. constitutionele (maar steeds: positivistische) legitimiteit suggereert zij een meer substantiële waarde van de term. In haar ogen verdienen zulke νόμους het dus niet om νόμος genoemd te worden. Het positieve karakter van Kreoons verbod wordt regelmatig ondersteund in termen als ψηφον²², κηρυγμα en varianten²³. Κηρυγμα is afgeleid van κηρυξ (*boodschapper* of *heraut*) en verwijst dus naar een strikt procedureel aspect. Zodra de wet is afgekondigd is ze van kracht en deze institutionele legitimiteit wordt door iedereen ten overvloede erkend.

Het begin van deze ondervraging heeft bovendien een *performatief* karakter: dramatisch én juridisch. De naam van Kreoon, Κρε(ι)ων betekent letterlijk *heerser*. Hij is verwant met het comparatief κρείσσων, *sterker* - de figuur Kreoon heeft dus in zekere zin een metonymisch karakter, hij is dé Heerser. Zijn besluit is afgekondigd vóór het stuk begint, maar in elke confrontatie moet het her-bevestigd worden, en later zelfs - na het conflict met zijn zoon, na het optreden van Teiresias - aangepast en genuanceerd. Dit is meer dan een dramaturgische techniek. Deze herhaling, of beter opeenstapeling houdt verband met een typisch archaïsch kenmerk van de Griekse rechtsidee, dat zelfs nog sporen naliet in de Romeinse *vindicatio*²⁴. Gernet stelt vast dat bij elk geding het te beslechten conflict in strikt rituele vormen als het ware moest overgedaan worden, met geijkte formules. Met andere woorden: het conflict dient in een heden plaats te vinden, een verwijzing naar het verleden (verklaringen van derde getuigen waren in het Griekse en vroeg-Romeinse recht van zeer beperkt belang) is juridisch van weinig waarde. Daarom is Kreoon zo tragisch: hij kan geen handig bemiddelaar zijn die zijn oordeel bijstuurt, aanpast aan de omstandigheden. Nee, hij moet telkens een nieuwe wet stellen, afhankelijk van de performatieve context waarin hij optreedt (tegenover Antigone, Ismene, Haimoon, tegenover het koor/het volk). Tegelijk wordt hiermee opnieuw benadrukt dat de feitenkwestie secundair is. Het enige dat telt is de actuele stellingname van Antigone, haar ὕβρις. Het is evident dat deze niet-representerende

²¹ Soph.*Ant.*, 452

²² door Ismene (Soph.*Ant.*, 60) en Kreoon (Soph.*Ant.*, 632), de laatste m.b.t. het doodvonnis voor Antigone, toepassing van het oorspronkelijke besluit.

²³ door Kreoon (o.a. Soph.*Ant.*, 192, 403, 447) en door Antigone zelf (o.a. Soph.*Ant.*, 32, 34, 250, 254)

²⁴ GERNET, "Le temps dans les formes archaïques du droit", in o.c., p.122-128

dramaturgie²⁵ van beslissend belang is om de betekenis van de Antigone-figuur te benaderen, én voor inzicht in de (nieuwe) relatie van de πολίς, de gemeenschap van burgers, tot een discours dat ooit recht zal heten, en waarvan tegenwoordigheid en vertegenwoordiging theoretische hoekstenen zijn²⁶.

Wat de inhoud van Kreoons besluit betreft is er nog een ander probleem. Een historische benadering van deze tragedie stelt telkens weer de vraag naar de (politieke, ethische, religieuze) aanvaardbaarheid van Kreoons besluit: het verbod om een prins, en een verwant (in deze casus) te begraven. De kwestie wordt vertroebeld door een onderscheid dat Sophokles (opzettelijk?) *niet* maakt, nl. een begrafenis binnen het (gewijde) territorium van de πολίς, of een begrafenis daarbuiten. Het is mogelijk om daaruit te concluderen dat dus enkel de kwestie van het al dan niet begraven *tout court* aan de orde is, een hypothese die aantrekkelijk is omdat ook Teiresias niet op dit alternatief zinspeelt als hij vertelt over de woede bij de goden over de onbegraven lijken van de andere opstandelingen die geen banden met de stad hadden²⁷. Anderzijds is de omgekeerde conclusie misschien even goed te verdedigen, nl. dat het alternatief van een begrafenis ver weg van de stad nog altijd mogelijk maar voor het drama - en voor Antigone in de eerste plaats - niet aan de orde is. Het blijft speculatie. Maar dat verraders - zoals Polyneikes: en zijn bloedverwantschap met de koninklijke familie maakt zijn zaak alleen nog erger, ook in Griekse ogen - zo zwaar gestraft worden is op zichzelf niet schokkend²⁸. Het thema van de στάσις - een begrip waarvan de betekenis verschuift van *rivaliteit* naar *burgeroorlog* is trouwens steeds dwingender in de tragedie (en daarbuiten²⁹), met als hoogtepunt de horror van Kadmos in Euripides' *Bacchanten*, waar Dionysos profeteert dat hij ooit tegen Hellas ten strijde zal moeten trekken:

δράκων δρακαίνης φύσιν ἔχουσαν ἀγρίαν
ἄξω 'πὶ βωμοῦς καὶ τάφους Ἑλληνικού,
ἡγούμενος λόγχοισιν· οὐδὲ παύσομαι
κακῶν ὁ τλήμων, οὐδὲ τὸν καταιβάτην
'Αχέροντα πλεῦσας ἥσυχος γενήσομαι.

²⁵ Met *dramaturgie* wordt de structurele relatie bedoeld tussen de tekst als vooraf gegeven materiaal en de *performance text*, d.i. de tekst als element in het discours van de reële opvoering. We noemen die relatie *niet-representierend*, omdat de narratieve gegevens, de feiten (hier: de dubbele begrafenis van Polyneikes) geen vanzelfsprekende tegenwoordigheid hebben, niet zonder meer vertegenwoordigd zijn, maar telkens weer (in de ἄγων Kreoon-Antigone, in de ἄγων Kreoon-Haimoon, enz.) als het ware tot het debat moeten toegelaten worden - en het debat zelf handelt dan praktisch uitsluitend over die toelating. De relatie tussen *performance text* resp. historische opvoeringspraktijk en de conceptuele ontwikkeling van de het μίμεις-begrip is overigens hoogst problematisch (Siegfried MELCHINGER, *Das Theater der Tragödie*, München, 1974, p.236-238).

²⁶ zie o.a. Bert VAN ROERMUND, *Recht, verhaal en werkelijkheid*, Bussum, 1993, p.111-165

²⁷ OUDEMANS & LARDINOIS, o.c., p.162

²⁸ KNOX, o.c., p.83-84 en D.A. HESTER, "Sophocles the unphilosophical: a study in the *Antigone*", in *Mnemosyne*, XXIV(1971), p.19-21

²⁹ zie o.a. Nicole LORAUX, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, 1989, p.286-288, en Jacqueline de ROMILLY, *The rise and fall of states according to Greek authors*, Ann Arbor (Mich.), 1977, p.54-55 (zij verwijst met name naar Thuc.*Pel.*, III,82 & VIII).

*Ik, een slang, zal in de gruwelijke gedaante van een slang,
opstaan tegen de altaren en graftombes van Hellas,
zwaaiend met speren; en ik moet blijven
volharden in het onheil, ik mag nooit de neerwaartse stroom
van de Acheron oversteken, en tot rust komen.*

(Eur.*Bak.*, 1358-1362)

1.2. *Antigone en παρρησία*

Jacques Lacan vat het antwoord van Antigone bijzonder kernachtig samen: "Quand elle s'explique devant Créon sur ce qu'elle a fait, Antigone s'affirme d'un *c'est comme ça parce que c'est comme ça*, comme la présentification de l'individualité absolue". Hij stelt meteen de cruciale vraag, "Au nom de quoi? Et d'abord, sur quel appui?"³⁰ Hölderlin vertaalt dit vers op een in dit opzicht bijzonder consequente manier: "Darum, *mein* Zeus berichtete mirs nicht", waarbij hij het *Unmäßige* van Antigones aanspraak direct verbindt (zij doet het zelf, eigenlijk) met de "Geist der ewig lebende *ungeschriebenen Wildnis und der Totenwelt* [mijn cursivering]"³¹. Twee zaken vallen in dit verband op. Plato wijst in *De Wetten* op het belang van de *prelude*, in een redenering die het pedagogische karakter van de wet belangrijker moet maken dan het repressieve of autoritaire aspect ervan³².

τῶν δὲ ὄντως νόμων ὄντων, οὓς δὴ πολιτικοὺς εἶναι φάμεν, οὐδεὶς πώποτε οὐτ' εἰπέ τι προοίμιον (...) ἡμῖν δὲ ἡ νῦν διατριβὴ γεγονυῖα, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, σημαίνει ὥς ὄντος (...) ἀλλὰ δύο μὲν τινε, νόμος τε καὶ προοίμιον τοῦ νόμου· ὃ δὴ τυραννικὸν ἐπίταγμα ἀπεικασθὲν ἐρρήθη τοῖς ἐπιτάγμασι τοῖς τῶν ἰατρῶν οὓς εἶπομεν ἀνελευθέρους, τοῦτ' εἶναι νόμος ἄκρατος (...) ἵνα γὰρ εὐμενῶς (...) τὴν ἐπίταξιν, ὃ δὴ ἐστὶν ὁ νόμος, δέξηται ᾧ τὸν νόμον νομοθέτης λέγει, τούτου εἰρήσθαι (...) πᾶς ὁ κόγος οὗτος, ὃν πείθων εἶπεν ὁ λέγων.

³⁰ Jacques LACAN, *Le Séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, 1986, p.323

³¹ SOPHOKLES / Friedrich HÖLDERLIN (vert.) & Wolfgang SCHADEWALDT (inl.), *Oedipus - Antigone*, Frankfurt a.M., 1957, p.250

³² Jacqueline de ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, 1971, p.245-249

Maar wat betreft de échte wetten, waarover we zeggen dat het de 'politieke' zijn, daarvoor heeft niemand ooit een inleiding³³ uitgesproken. (...) Maar ons gesprek van vandaag wijst er op, dunkt me, dat zo iets wel degelijk betekenis heeft. (...) Het zijn twee onderscheiden dingen: een wet én een inleiding op de wet. Wat we een dictatoriaal 'voorschrift' noemden en vergeleken met de voorschriften van dokters die we onvrij noemden, dat is de ongetemperde wet³⁴. (...) Om het voorschrijven³⁵, en daarmee dus de wet, met welwillendheid (...) te doen aanvaarden door diegene voor wie de wetgever zijn wet formuleert - met dat doel (...) spreekt hij om te overreden³⁶

(Pl.Nom., 722e-723a)

Precies die inleiding is absoluut afwezig in de bekentenis van Antigone³⁷. De epitheta die zij enkele regels verder met νομιμα verbindt sluiten bovendien ook elke inleiding, elke mogelijkheid tot overreding uit. Hölderlins "Darum" is duidelijk genoeg. Lacans vraag heeft - heel even - iets wanhopigs.

De spreesituatie waarin Antigone zichzelf plaatst heeft nog een ander, eminent politiek aspect. Antigone roept zichzelf uit tot παρρησιαστης, zij eist haar recht op παρρησια op. Die παρρησια is een elementair recht van de Atheense burger om (letterlijk) over alles wat aan de orde is te spreken. Het wordt gekenmerkt door vijf elementen³⁸:

1. *vrijmoedigheid*: de spreker benadrukt het feit dat hij zowel het sprekend subject ('sujet de l'énonciation') als het subject van het *enunciandum* ('sujet de l'énoncé') is - m.a.w. dat hij expliciet bevestigt dat deze uitspraak naar hemzelf, naar zijn opinie verwijst.

2. *waarheid*: wat de spreker zegt is werkelijk waar, m.a.w. de waarheid wordt gegarandeerd door de spreesituatie waarin de spreker zich bevindt - maar de vraag naar welke garantie is niet aan de orde.

³³ προοιμιον is eigenlijk een muzikale term: *prelude*. Het langere fragment speelt met de homoniemen νομος (= wet) en νομος (= door de cithar begeleide zang).

³⁴ ἐπιταγμα, *voorschrift* is letterlijk een *militair bevel*. Over 'onvrije dokters' werd voordien uitgewijd: het zijn dokters (al dan niet zelf slaaf), die op een drafje tientallen zieke slaven behandelden - ἀκρατος, *ongetemperd* is letterlijk *onversneden*, *onvermengd*, ook *niet-harmonisch*.

³⁵ ἐπιταξις, het *voorschrijven*: dus niet de inhoud van de wet, maar de handeling.

³⁶ πειστικον is afgeleid van πειθω, overtuigingskracht als *deugd* (VERNANT, "Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque", in VERNANT & VIDAL-NAQUET, o.c., p. 32-33).

³⁷ Nicole LORAUX, "Antigone sans théâtre", in Michel DEGUY (inl.), *Lacan avec les philosophes*, Paris, 1991, p.43

³⁸ Michel FOUCAULT, *Parresia - vrijmoedig spreken en waarheid*, [vertaald door Rob van den Boorn], Amsterdam, 1989, p.1-6

3. *risico, gevaar*: aan het spreken van de waarheid is voor de spreker een risico verbonden. De waarheid is hinderlijk, onaangenaam voor de toehoorder, en de *παρρησιαστης* zet letterlijk of figuurlijk zijn leven op het spel.

4. *kritiek*: in de *παρρησια* is het spel tussen spreker en toehoorder essentieel en niet de waarheid *an sich* maar de kritiek die het uitspreken ervan impliceert. De spreker heeft *de facto* ook altijd minder (politieke) macht dan zijn gesprekspartner - maar de *παρρησιαστης* is in principe wel een burger.

5. *plicht*: tenslotte wordt het uitoefenen van *παρρησια* door de spreker als een plicht beschouwd, een innerlijke plicht (niet onder druk van iets uitwendigs, bv. foltering). De *παρρησια* als *democratische* procedure komt, zoals Foucault illustreert, uitvoerig aan de orde in de tragedies van Euripides en vormt in *Ion* zelfs het hoofdthema van het drama. In deze tragedie gaat het over vragen van identiteit en oorsprong, vragen die in verband gebracht worden met de *autochtonie* (= het letterlijk geboren zijn uit de grond) van de Atheners. In een taalspel rond de assen *zwijgen*, *waarheid* en *misleiding* nemen Ion - die niet weet dat hij een Atheense prins is - en Kreousa - zijn moeder, die hem na zijn geboorte heeft doen verdwijnen - de *parresiastische* rollen op zich³⁹. Ion ontpopt zich als *παρρησιαστης* als hij zich expliciet afzet tegen het zwijgen van Apollo - nochtans de god van het orakel, van het *spreken* dus - en tegen de misleidingen van zijn (stief)vader Xouthos. Tegelijk is hij er zich echter van bewust, dat zijn recht op *παρρησια* hem in een politieke situatie doet terechtkomen die weinig aantrekkelijk is - in de democratie is *παρρησια* verbonden met angst en onzekerheid.

Waar bij Ion dus het accent ligt op het aspect kritiek en waarheid in politieke zin, is bij Kreousa vooral de kritiek als niet- of zelfs anti-formeel spreken van belang. Samen met haar dienaar legt ze immers de contradicties bloot in het optreden van Apollo die haar verkracht had. Daaruit is Ion geboren. Deze Apollo, de god van de helderheid en de harmonie is niet meer in staat waarheid te spreken. Bij Kreousa verschuift de nadruk van een politieke naar een persoonlijke aanspraak op waarheid als een uitspraak omtrent haarzelf. Die verschuiving staat aan het begin van een moraliserende verglijding van het *παρρησια*-begrip, dat meer en meer het karakter van een *ἀρετη* (*deugd*) zal krijgen. Minstens even belangrijk en relevant voor de Antigone-figuur is de vaststelling dat uiteindelijk het persoonlijk-parresiastische optreden van Kreousa de *autochtonie* van de Atheners affirmeert. Zij is een vrouw, heeft geen burgerrecht en haar *παρρησια* wijkt af van de politieke context waarin dit recht normaal wordt uitgeoefend⁴⁰. Hoewel de termen die Antigone hanteert, in tegenstelling tot Euripides' spreesituaties in *Ion* en elders niet rechtstreeks

³⁹ FOUCAULT, o.c., p.14-35

⁴⁰ Nicole LORAUX, "Créuse autochtone", in *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1984, p.241

een *parresiastische* situatie oproepen, vertoont haar repliek alle kenmerken ervan. Antigone benadrukt haar persoonlijk engagement⁴¹. Zij beroept zich op waarheid, zij zet haar leven op het spel, zij oefent kritiek uit die een politieke tegenstelling impliceert, en zij beschouwt dit alles als een plicht, zoals ze dat al in de proloog tegen haar zuster Ismene duidelijk maakte:

(...) ἐπεὶ πλείων χρόνος

ὃν δεῖ μ' ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε.

(...) *Want ik ben verplicht langer*

de anderen voldoening te geven, dan die van deze wereld.

(Soph.*Ant.*, 74-75)

De spreeksituatie die Kreoon en Antigone constitueren kunnen we dus als volgt samenvatten:

1. het gaat om *performatieve* taalhandelingen aan beide zijden, waarin de (juridische) tegenstelling zelf gecreëerd wordt, niet om een getuigenis van vroegere feiten die daardoor gerepresenteerd worden. De *transgressie* van de ordening (kosmisch dan wel politiek) vindt dus op dit moment zelf plaats.

2. het spreken van Antigone is, anders dan dat van Kreoon (die in zijn 'state of the union'⁴² de criteria ter beoordeling van zijn optreden aan de burgers aanreikt), een bevestiging van *absolute individualiteit*, grenzeloos en grensoverschrijdend, zonder *persuasieve* bedoelingen, enkel verwijzend naar een *ongetemperde* wet.

3. Antigone creëert een - zij het dubbelzinnige - *parresiastische* situatie en plaatst daarmee haar spreken in een politiek-democratische context met een publiek karakter. Maar tegelijk raakt zij door haar individualisme de grenzen van die *παρρησια* als discursieve procedure. De *πειθω* - als element van *κρατος*, (politieke) macht - is opvallend afwezig (vgl. Plato in **De Wetten**). Dat is trouwens ook zo voor Kreoon, tenminste in deze dialoog.

⁴¹ μοι: Soph.*Ant.*, 250

⁴² Soph.*Ant.*, 162-210

2. De goden en de νομος

We komen bij Antigones eigen woorden terecht. Haar repliek bevat twee elementen:

1. de *relatie met de goden* (met Zeus, met Δίκη, met de onderwereld)
2. de *natuur* (φύσις) *van de wetten* (haar νομιμα, de νομους van Kreoon) en de *oorsprong* (ἀρχη) *van de νομιμα* ("en niemand weet vanwaar ze zijn verschenen").

Er is al gewezen op het radicaal individualistische karakter van haar uitspraak, het woord μοι staat helemaal vooraan, nog vóór er een god genoemd is. Zij zegt dus *niet* dat Zeus Kreoon verbiedt zo'n wet uit te vaardigen, zij wijst enkel met nadruk af dat hij het aan *haar* verkondigd heeft⁴³. En dat Δίκη het aan de mensen verkondigd heeft.

2.1. Kreoon, Zeus en de πολις

We zitten meteen midden in het conflict. Kreoon beroept zich met recht en rede op Zeus bij het uitoefenen van zijn koninklijke macht, terwijl Antigone ontkent dat Zeus aan haar - Hölderlin vertaalt het, zoals gezegd, nog radicaler: "*Mein Zeus berichtete mirs nicht*" - zoiets kon verkondigen. Hoe kunnen we ons dit conflict - een theologisch dispuut, maar niet scholastisch, wel performatief - voorstellen? Het is (nog) geen conflict over de wet (νομους versus νομιμα), maar over goddelijke (grond)wetgevers/uitsprekers van de wet. De vraag kan op drie manieren gesteld worden. Een eerste mogelijke formulering is: wat maakt de *menselijke* wet *menselijk* en de *goddelijke* *goddelijk*? Dat is de vraag van Hegel en zijn op *Aufhebung* gerichte antwoord concentreert zich op de distincties familie/staat en mannelijk/vrouwelijk⁴⁴. Daarbij ontstaat een nieuwe verwoording van de vraag: wat verleent *autoriteit* aan de menselijke en de goddelijke wet? Conklin formuleert de vraag op die manier en beantwoordt ze voorlopig: de Grieken als de leden van de *clan* (γενη) plaatsen de laatste autoriteit bij een onpersoonlijke μοιρα, de πολις legitimeert de wet in (een vertegenwoordiger van) de mythische auteur aan de top van een piramidale hiërarchie⁴⁵. Op die manier gaat het dus om een tegenstelling tussen de *onmiddellijkheid*⁴⁶ van de (goddelijke) wet en het *bemiddelde karakter* - want als plaatsvervanger is Kreoon verplicht de wet af te dwingen - van de (menselijke) wet. Hierbij mag er echter geen kloof ontstaan tussen *mythisch* auteur en plaatsvervanger⁴⁷. Daarmee is Kreoons

⁴³ LACAN, o.c., p.324

⁴⁴ Georg W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1952, p.312-330

⁴⁵ William E. CONKLIN, "Hegel, the author and authority in Sophocles' *Antigone*" [hoofdstuk uit ongepubliceerd manuscript], 1991, p.3

⁴⁶ CONKLIN, o.c., p.4

⁴⁷ CONKLIN, o.c., p.7-9

onverbidelijkheid, althans in het begin, te verklaren. De fout die Kreoon daardoor echter maakt, is dat hij zichzelf als de *auteur* van de wet gaat beschouwen, tegen de tekenen van het tegendeel, door Teiresias beeldrijk opgeroepen, in. Hij zal, ten onrechte, geloven dat de *positieve* (menselijke) wet de machtsstructuur van de *γενη* (en de legitimatie daarvan) compleet ongedaan heeft gemaakt⁴⁸. Dat is niet zo: de *πολις* is nooit helemaal, integraal *πολις*, er blijft altijd een archaïsche rest achter - zoals Aischylos dat aan het slot van de **Oresteia**, waar de eerste puur menselijke rechtbank geïnstalleerd wordt, ook heeft benadrukt⁴⁹. Het risico van zo'n probleemstelling is echter dat het om een *positivisme*-discussie lijkt te gaan, om de moderne vraag naar een *Grundnorm* in een hypothetisch zuivere juridische rationaliteit. Maar zo'n rationaliteit is hier (en in de hele tragische cultuur⁵⁰) juist opvallend afwezig: het performatief karakter van dit proces is daar maar één teken van. Het debat spitst zich veeleer toe op de goden zelf, die ter ondersteuning van klaarblijkelijk incompatibele normen worden ingeroepen. Antigones toeëigening van de goden is in dat opzicht de scherpste plaatsbepaling.

Louis Gernet herformuleert, onrechtstreeks, de vraagstelling in een kader waarin de distinctie menselijke wet/goddelijke wet niet meer dat overheersende belang heeft: "Il est possible que cette terminologie [het gaat om termen van de verbintenis, nl. *reus* en *damnatus*, K.T.], perpétue la pensée très ancienne d'une obligation qui n'est pas encore l'obligation juridique; mais il est possible que, dans une société déjà pénétrée et comme envahie par le droit, le formulaire du commerce avec les dieux ait été marqué par les catégories modernes du *jus*. (...) Peut-on reconnaître un état où les relations que nous nommons juridiques seraient conçues suivant un autre mode de pensée que dans le droit proprement dit, et dans quel rapport cet état nous apparaîtrait-il avec l'état juridique lui-même, *là où nous constatons la succession*"⁵¹. Dat is de derde vorm van de vraag, voor **Antigone** het meest relevant. Deze verwevenheid van juridische verbintenissen enerzijds - het contractuele karakter van de *πολις* als samenleving blijft voorlopig buiten de problematiek - en religieuze verplichtingen anderzijds, treedt in alle brutaliteit naar voren in het debat tussen Kreoon en Antigone, en de namen van goden die Antigone inroept zijn daarom zo pertinent. De *νομος* wint enerzijds aan betekenis in het kader van een soort secularisatieproces, de wet maakt de verbintenis juist los van de religieuze garanties - in eerste instantie beroept Kreoon zich immers op een puur politieke legitimiteit. Anderzijds echter maken verplichtingen - pre-juridische of religieuze, dit onderscheid is niet écht aan de orde - deel uit van een sacrale

⁴⁸ CONKLIN, o.c., p.16

⁴⁹ VERNANT, o.c., p.25-26

⁵⁰ BROEKMAN, **Recht, rechtsfilosofie en rechtstheorie**, p.19-21

⁵¹ GERNET, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", in o.c., p.8-9

ordering. Elk politiek besluit, of het nu νόμος genoemd wordt of niet, kan de grenzen van die κόσμος overschrijden, vormt een potentiële bedreiging voor het voortbestaan van de πόλις. Gernet verwijst naar Marcel Mauss, die de relaties tussen families, clans, stammen onderzocht vanuit het standpunt van de (wederzijdse) *gift*. Hij stelt daarbij de vraag naar de paradox tussen de vrijwilligheid, het 'om niet'-karakter van deze keten van transacties, en de verplichting, het levensbelang ervan: "Quelle est la règle de droit qui (...) fait que le présent est obligatoirement rendu? *Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire le rend?*"⁵² Het voorwerp van de verbintenis, de zaak zelf creëert dus een band met de goden, verleent aan de prestatie een sacrale dimensie. Toegepast op het hier onderzochte debat in **Antigone**, kan dit betekenen dat elke aanspraak, elke daad die κράτος uitdrukt, tegelijk een sacrale dimensie moet hebben.

Het gaat dus niet om de strijd van de 'tiran' Kreoon tegen Zeus, die door Antigone ingeroepen wordt, maar om de Zeus van Kreoon tegen de Zeus van Antigone. Zeus' naam heeft zijn verre oorsprong in het Sanskriet, 'dyau'h', *schitteren*⁵³. Zeus is de god van de heldere hemel, maar die hemel kan hem tegelijk tonen en verbergen - van bij de oorsprong is Zeus een dubbelzinnige god. Dit wordt helemaal duidelijk door de vele epitheta die Zeus krijgt in de cultus, waarbij er slechts één kenmerk is dat Zeus altijd tekent: de *soevereiniteit*, d.w.z. de plaats aan de top van de hiërarchie, sacraal en werelds. Zeus kan iedereen domineren⁵⁴. Zeus is zowel 'Ἀκράτιος (op de top van de berg, de Olympos) als Χθονίος (behorende tot de aarde en de onderwereld, hij is zowel Βασιλευς (koning, wereldlijk heerser) als 'Ερκείος (bewaker van de grenzen van het familiaal domein). Zeus ontleent precies zijn karakter als godheid, als ware Θεός door te heersen (= het trekken en bewaken van grenzen) over de meest diverse sferen: de natuur, de boven-natuur, de mens, de sociale orde. Die gebieden lopen echter door elkaar, de grenzen worden voorlopig getrokken, er is geen autoriteit of 'natuurwet' die een definitieve demarcatie bepaalt. Dát precies is de ondoorzichtige kern van de soevereiniteit van Zeus. Meer nog: de Griekse samenleving - en dat is reeds bij Homeros zichtbaar - ontwikkelt geleidelijk een idee van soevereiniteit *zonder* laatste beslisser, zonder ἀναξ (het archaïsche, Mykeense woord voor almachtige koning). De superioriteit van Zeus is dus geen religieuze representatie van een wereldlijke hiërarchie, maar een restant van een κόσμος die ooit door een (goddelijke of wereldlijke) ἀναξ geregeerd en gegarandeerd werd,

⁵² Marcel MAUSS, "Essai sur le don", in Marcel MAUSS & Claude LÉVI-STRAUSS (inl.), **Sociologie et anthropologie**, Paris, 1950, p.147-148 - mijn cursivering

⁵³ De Zeus over wiens ambigüiteit we het hier hebben, is de Griekse god zoals die vereerd werd *na* de Dorische invasie, die plaatsvond rond 2000 v.C.. Pas dan werd Zeus gezien als de 'apex' van de goden. Voordien werd Zeus beschouwd als onderworpen aan Μοῖρα, het onpersoonlijke lot. Met dank aan William E. Conklin voor deze opmerking.

⁵⁴ VERNANT, "La société des dieux", in -, **Mythe et société en Grèce ancienne**, Paris, p.104-110

maar die nu haar hiërarchie principes in zichzelf moet vinden en rechtvaardigen. Dat is trouwens een essentieel element in het verhaal van de natuurfilosofen, met name bij Anaximander⁵⁵: we komen hierop nog terug. De structurele meerduidelijkheid van Zeus wordt in het eerste koorlied van *Antigone* expliciet bezongen:

ἐπὶ τὰ λοχαγοὶ γὰρ ἐφ' ἐπὶ τὰ πύλαις
ταχθέντες ἴσοι πρὸς ἴσους ἔλιπον
Ζηνὶ τροπαίῳ πάγχαλκα τέλη
*Zeven kapiteins bij zeven poorten
opgesteld, gelijken voor gelijken, lieten achter
bij Zeus, die de kansen doet keren, hun bronzen schild*

(Soph.*Ant.*141-143)

Zeus is hier de oorlogsgod, vader van Ares, beschermgod van Thebe, maar vooral de *wendbare* (τροπαίος), diegene die het lot van de mens kan veranderen⁵⁶. De gerechtigheid van Zeus is absoluut ondoorgrondelijk, en elke poging van een mens - zeker van een mens die de ὑβρις nadert, zoals Kreoon, de heerser - om zich een betekenis toe te eigenen, is bijzonder gevaarlijk. Dat valt bv. op bij Kreoon, die Polyneikes verwijt dat hij zich keerde tegen de *goden van zijn eigen soort*, θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς - hij moet, in zijn politieke rede, het begrip γενή verenigen tot de πολίς, hoewel het net zo goed op de familie, op de φιλία, kan slaan. Hij zal zelfs gedwongen worden nog verder te gaan in de eenduidigheid: in de discussie met Haimoon, zijn zoon, mag φιλία/φίλος enkel nog slaan op de loyaliteit tegenover de πολίς ⁵⁷. De meest treffende naam die Zeus ooit kreeg is Μοιραγετής, de *heerser over het lot*, een paradoxale naam, want het lot is precies niet te beheersen⁵⁸. Kreoon is verplicht die paradox te miskennen, en de gevolgen daarvan doen hem uitgroeien tot een tragische gestalte. In Kreoon wordt op die manier één van de opvallendste structuurkenmerken van de tragedie bij Sophokles zichtbaar: een niet te overbruggen parallellisme tussen het bestaan als lot, beheerst door de Μοῖρα en eindigend in Ἄτη, en het bestaan beheerst door politieke processen, juridische eenzijdigheden die noodzakelijk zijn om de πολίς als samen-leven van mensen mogelijk te maken. Met andere woorden: Kreoon probeert een juridisch proces te voeren - de verwijzingen naar vigerend Attisch recht zijn overvloedig, in de manier waarop hij (en de Wachter, die dezelfde logica volgt) met

⁵⁵ VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1990, p.114-115

⁵⁶ OUDEMANS & LARDINOIS, o.c., p.156

⁵⁷ OUDEMANS & LARDINOIS, o.c., p.163-164

⁵⁸ VERNANT, "La société des dieux", in o.c., p.109

Antigone omgaat⁵⁹ - terwijl anderzijds dit optreden doorkruist wordt door een *μοιρα* die zich niets aantrekt van de politieke logica. Of zoals Suzanne Said het uitdrukt: "On voit donc coexister dans **Antigone** deux conceptions de responsabilité très différentes, puis l'une se confond avec le talion, tandis que l'autre est en fait celle d'Athènes du Vième siècle. Mais il n'existe aucun point de contact entre les deux, encore moins une mise en question de l'une par l'autre."⁶⁰

2.2. *Antigone, Δίκη en φιλία*

Het is met deze archaïsche opvatting van ordening⁶¹ in de *κοσμος* dat Antigone, althans in de aanvangsfase van het drama, vereenzelvigd wordt, een ordening waarin de *φιλία* centraal staat, niet de *πολις*. De goden die Antigone vereert, en waarin ook Zeus centraal staat, zijn geen goden die tempels hebben, waarrond kunst ontstaat en festivals gevierd worden, zij worden niet ingeroepen om vaderlandse helden te vereren, nee, zij behoren tot de onderwereld, ze zijn *καταχθονιος* (ook dat is een epitheton van Zeus)⁶². Maar de *chtonische* betekenis is voor Antigone dubbel: enerzijds is hij als god in het dodenrijk waarborg voor de *κοσμος* aan gene zijde, anderzijds tast een ten onrechte onbegraven lijk (dat is toch haar uitgangspunt⁶³) de wereldse ordening, en daarin vooral *οι άνω θεοι* (goden van de bovenwereld) aan⁶⁴. Dus: de Zeus die zij vooral loyaal wil blijven heeft haar niet verboden haar broer te begraven, en in de volgende regel gaat ze bovendien nog een stap verder. Daar zegt ze dat *Δίκη* zulke wetten zelfs niet *stelt* - de eerste regel sloeg enkel op het *afkondigen*.

⁵⁹ bv. *έπιληπτος*, op heterdaad betrapt (406); *ήλεγχομεν*, wij ondervroegen (434).

⁶⁰ Suzanne SAID, *La faute tragique*, Paris, 1978, p.204. Zie ook hoofdstuk V, waar we die paradox radicaliseren.

⁶¹ Indien het 'tragische van de tragedie' zou neerkomen op "die Verfassung, 'die sich in dem Zusammenwirken des Einzelnen mit der gesetzmäßig geordneten Umwelt zum Ausdruck bringt.'" (Walter BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a.M., 1982, p.81, die Johannes VOLKELT, *Ästhetik des Tragischen*, München, 1917, p.469-470, afkeurend citeert), dan zou de tragedie zich niet kunnen constitueren als politieke praxis. Echter, door de politieke *onbeslisbaarheid* die Suzanne Said opmerkt, én door de inbedding van de tragedie-als-opvoeringspraktijk in het discours van de *πολις*, is de archaïsche kosmologie niet (meer) in staat om als referentiepunt te fungeren. Bij Aischylos, bij wie de *μοιρα* nog zo overheersend lijkt te zijn (SAID, o.c., p.336-338), ontstaat de *τοπος* (letterlijk) door het confronterende, fysieke karakter van de theatraliteit, bij Sophokles is de onbeslisbaarheid ook een structureel kenmerk van de tekst geworden. Het tragische karakter van Antigone is dus niet bepaald door haar (voorlopige) identificatie met die archaïsche kosmologie, maar door haar antwoord (in haar *κομμος*) op de ondermijning van dit wereldbeeld, door Kreon én door haarzelf.

⁶² KNOX, o.c., p.102

⁶³ De ziener Teiresias zal dat later bevestigen (Soph.*Ant.*, 1072).

⁶⁴ commentaar van Jebb in SOPHOCLES / Richard JEBB (ed./ Engelse vert.), *The plays and fragments - part III: Antigone*, Cambridge, 1900, p.89

Antigones Δίκη is een bijzonder complexe figuur. Om te beginnen is de associatie van Δίκη met de onderwereld een zeldzaamheid. De term ξυνοικος maakt dat nog complexer: het begrip *samenwonen* is een opvallende τοπος in de semantische transformatie naar de πολις toe. In Aischylos' *Smekelingen* verwijst de term naar een zgn. primitieve vorm van samenleving, die nog niet (hiërarchisch) gestructureerd is, die slechts de optelling is van individuen⁶⁵. Dat is een eigenschap die eveneens de chtonische godenwereld kenmerkt, maar anderzijds is een *politieke* Δίκη een ordenend element. De onbeslisbare ambiguïteit van de uitdrukking ξυνοικος κατα θεων Δίκη gaat dus erg ver. Lacan ziet deze vreemde associatie als de bepaling van een grens: ik ga tot hier en niet verder, ik bemoei mij niet met de onderwereld, hun gerechtigheid, hun wetten. Het werkwoord ὠρισεν drukt die limiet uit: het *stellen* heeft dus wel degelijk een (juridisch)-positieve betekenis, maar op een zeer specifieke manier. We zullen later zien dat het *stellen* en het *overschrijden* van de grens zeer dicht bij elkaar liggen. Deze Δίκη lijkt voor Antigone dus te fungeren als *orde van de wet*, als *symbolische* orde dus. Maar de keten van *betekenaars* wordt verder niet ontwikkeld, ze wordt, als een navelstreng, doorgesneden: drie regels verder door ἀγραπτα⁶⁶, en vooral door de slotconclusie: "En niemand weet vanwaar ze zijn verschenen." Wat opvalt bij Antigones motieven om haar dode broer te begraven - naast de particuliere beweegredenen, die ook heel belangrijk zijn: het is haar (onvervangbare) broer - is de formele analogie die ze ontwikkelt tussen de τιμη (*eer*, maar ook *burgerrecht*) die in de bovenwereld, en de τιμη die in de onderwereld gegarandeerd moet blijven. Het gevaar van de marginaliteit - de onbegraven Polyneikes die noch tot de levenden, noch tot de doden behoort, speelt weliswaar nog een rol, maar essentiëler is dat Antigone hem wil laten respecteren:

καίτοι σ' ἐγὼ 'τίμησα, τοῖς φρονοῦσιν, εὖ

En toch eerde ik jou, en voor wie nadenkt, terecht

(Soph.Ant.,904)

Het belang van deze τιμη staat buiten kijf, zoals ook Ismene in de proloog reeds aangeeft:

ἐγὼ μὲν οὖν αἰτοῦσα τοὺς ὑπὸ χθονὸς

ξύγνοιαν ἴσχειν, ὥς βιάζομαι τάδε,

Daarom vraag ik aan diegenen van onder de aarde

begrip te hebben, want ik ben hiertoe gedwongen

(Soph.Ant.,65-66)

⁶⁵ COSTANTINI, o.c., p.8-11

⁶⁶ LACAN, o.c., p.324

Gewoonlijk wordt τοὺς ὑπὸ χθονος vertaald als *de goden/geesten van onder de aarde*, maar daarmee gaat de analogie, die in principe zowel Antigones als Ismenes houding kenmerkt, verloren⁶⁷. Dus: de ideële motieven van Polyneikes' zusters (de ene wijkt niet voor de βία van Kreoon, de ander wel) zien het respect voor de doden (en de wereld waarin ze thuishoren, d.i. de onderwereld) op hetzelfde niveau als de rechten van de burgers in de πόλις, waar τιμή *burgerrecht* zal gaan betekenen - hoewel het begrip afkomstig is uit een homerisch-ridderlijk verleden. Dit is belangrijk om de draagwijdte van de Δίκη die Antigone tegenover Kreoon inroept te duiden: het betekent minstens dat de gerechtigheid, in de gestalte van deze godheid, niet als zodanig tegenover de wereldse wet van Kreoon kan geplaatst worden. Antigone stelt juist dat de ordening die door Δίκη gewaarborgd wordt een dergelijk besluit uitsluit. De relatie tussen wet en (goddelijke) waarborg is *principeel* van dezelfde aard, zowel in het universum van Kreoon als in dat van Antigone, maar de *concrete* verhouding verschilt grondig. Filosofisch gezien, is die vaststelling van groot belang: het niveau waarop de tragische *onbeslisbaarheid* plaatsvindt is dus niet ontologisch bepaalbaar maar wel differentieel. Kreoon noch Antigone kunnen zich permitteren, zolang ze een politieke discussie voeren, met τιμή als inzet, om de waarborg, de hoogste (verpersoonlijking van de) norm inhoudelijk in te vullen: deze *Grundnorm* geldt slechts bij de gratie van haar afwezigheid. De strijd kan dus niet gaan over de *inhoud* van de afwezigheid, maar enkel over de (concrete) consequenties daarvan - maar steeds met Δίκη op de achtergrond: daarom moeten de tegengestelde aanspraken van beide figuren in zekere zin gepositieerd worden, en in die discursieve strategie kan een zeker juridiseringsproces vermoed worden. Maar met het nodige voorbehoud: tragedie en recht verschillen alvast van elkaar, in de mate dat (tragische) onbeslisbaarheid en (rechterlijke) beslissingsdwang incompatibel zijn. In die zin lijkt een tragisch oordeel zich te onttrekken aan de (juridische) dogmatiek die elke beschrijfbaarheid van de werkelijkheid in het juridisch oordeel noodzakelijk impliceert⁶⁸.

De ontwikkeling van het Δίκη-begrip in het Griekse (politieke) denken kan dit verduidelijken, in het bijzonder de inzichten uit het klassieke werk van Victor Ehrenberg⁶⁹. Het oudere begrip is

⁶⁷ KNOX, o.c., p.92

⁶⁸ BROEKMAN, "The minimum content of positivism", in *Rechtstheorie*, 16/4(1985), p.365. Hij merkt over Dworkins beschrijving van de praxis van de jurist op: "The description is consequently the result of a legal theory which is the servant of the dogmatic viewpoint."

⁶⁹ Victor EHRENBURG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921. Bij dit werk moet wel een belangrijk voorbehoud gemaakt worden. Het 'Lineair B'-schrift, het (niet-alfabetische) schrift van de Mykeens-Kretenzische beschaving is pas na de verschijning van Ehrenbergs boek ontcijferd, en die ontdekking heeft de lectuur van teksten die zowat 500 jaar eerder geschreven zijn mogelijk gemaakt. Voordien was Homeros de vroegste bron, en het verschil tussen de homerische en de Mykeense beschaving blijkt zeer groot te zijn. Vernant benadrukt in deze breuk, zoals eerder al aangegeven, vooral het wegvallen van de ἀναξ als semi-sacraal heerser, en ziet dit als een mogelijkheidsvoorwaarde voor de abstrahering van begrippen als Θέμις en Δίκη (VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, p.37-38 en 105-106). Toch heeft Ehrenberg de juridisering van oorspronkelijk sacrale begrippen

Θεμῖς: het komt reeds voor op de Mykeense tabletten, zowel in de variant Θεμῖςτες - de pre-juridische attributen waarmee de ἀναξ gekwalificeerd werd - als in de zelfstandige vorm Θεμῖς. Dit zou, samen met ander archeologisch materiaal, het bestaan kunnen suggereren van een *soevereine* autoriteit en een soort bureaucratisch apparaat dat zowel verschilde van een primitieve clan (γενῆ) als van de latere autarkische en aristocratische stadsstaat (οἶκος)⁷⁰. De vraag is dan in welke mate dit Θεμῖς-begrip in de Mykeense en, mutatis mutandis, in de homerische maatschappij, religieus bepaald is. Volgens Ehrenberg zijn er vier fases in deze ontwikkeling:

1. Θεμῖς als sacraal begrip: daar komen we nog op terug;
2. de autoriteit van de koning, bij de genade van Zeus;
3. de algemene norm in een ridderlijke samenleving;
4. een vage notie van sociale aanvaardbaarheid in de πολις-cultuur.

Θεμῖς is, algemeen gesproken, de drager van de politieke autoriteit, de eerste 'staatschaffende Kraft' in de Helleense cultuur, een bestaansvoorwaarde voor het recht zonder zelf juridisch te zijn, een belichaming van de natuurlijke gemeenschapswil van de mens (vgl. de *Odyseia*, waarin de Kyklopen als ἄθεμῖστοι worden afgeschilderd, wezens zonder gemeenschapszin)⁷¹. Het begrip laat zich nooit juridiseren, het fungeert hoogstens als een principe dat de ontwikkeling van recht mogelijk maakt, en in de literatuur van de πολις verliest het haast elke fundamentele betekenis, wordt het gereduceerd tot de notie *passend* (πρεπον)⁷². Naast dit betekenisveld van *normatief beginsel* (sacraal, gejuridiseerd, gebanaliseerd) is er nog een ander terrein waarop Θεμῖς gedijt, en dat relevant kan zijn voor *Antigone*, nl. dat van het *orakel*. Woorden als Θεμῖςτες en Θεμῖςτευειν duiken op in de zgn. homerische hymnen, die waarschijnlijk geschreven zijn door priesters in Delphi. Θεμῖςτευειν betekent hier: het openbaren van de wil (βουλή) van Apollo - niet als raadgeving, maar als bevel⁷³. En Θεμῖς is letterlijk het orakel, als godheid vereerd. Zij is, bij Hesiodos met name⁷⁴, dochter van de titanen Ouranos en Gaia: vooral het moederschap van Gaia, als 'moeder aarde' dé chtonische godin bij uitstek is belangrijk. Op sommige plaatsen werd Gaia zelfs met het epitheton Θεμῖς vereerd, werd ze dus met haar dochter geïdentificeerd. En in Aischylos' *Eumeniden* worden ze samen, als eersten, vermeld bij de beschrijving van de

en gepersonifieerde godheden al opgemerkt, ook zonder de kennis van het Lineair B.

⁷⁰ Georges VLACHOS, "Thémis et Nomos", in *Archives de Philosophie de Droit*, XIX (1974), p.325

⁷¹ EHRENBURG, o.c., p.12-13

⁷² EHRENBURG, o.c., p.20

⁷³ EHRENBURG, o.c., p.21-22

⁷⁴ Hes.*Theog.*, 135

plaats van de handeling, het proces⁷⁵. Ook bij Euripides duikt $\Theta\epsilon\mu\iota\varsigma$ in die functie op⁷⁶. Hieruit kan, Ehrenberg volgend, echter niet besloten worden dat $\Theta\epsilon\mu\iota\varsigma$ oorspronkelijk een orakelgodin was: hij suggereert eerder het omgekeerde, nl. dat de $\Theta\epsilon\mu\iota\varsigma$ -idee pas later, in de cultus, de gestalte van (de dochter van) de aardgodin heeft aangenomen⁷⁷.

Etymologisch gezien is het woord $\Theta\epsilon\mu\iota\varsigma$ afkomstig van de wortel $\theta\epsilon\mu$ - dat *hoop/opeenhoping* betekent. Dit beeld is verbonden met de oudste vormen van de cultus in Delphi, dat beschouwd werd als het centrum van de aarde. Maar het is pas veel later dat dit materieel element ook een godheid wordt. Op dat moment heeft er zich al een transformatie voorgedaan. De *notie* $\theta\epsilon\mu\iota\varsigma$ verandert in de *godin* $\Theta\epsilon\mu\iota\varsigma$, dochter van Gaia, dochter van Zeus, op het moment dat een concept uit de cultus (de *navel*, het centrum van de aarde) een politiek concept wordt, met name de goddelijke garantie (van Zeus) van de autoriteit van de $\alpha\nu\alpha\chi\eta$ ⁷⁸. En pas daarna is er sprake van een proces van juridisering, waardoor $\Theta\epsilon\mu\iota\varsigma$, langzaam uit de literatuur moet verdwijnen (dat gebeurt al bij Homeros), en plaats maakt voor $\Delta\iota\kappa\eta$ en $\delta\iota\kappa\eta$. Deze transformatie heeft alles te maken met veranderende sociaal-politieke verhoudingen. $\Delta\iota\kappa\eta$ is het ideaal van de nieuwe (aristocratische) sociale klassen, die in de plaats (willen) treden van de $\alpha\nu\alpha\chi\eta$, op een moment dat de éne, sterk gestructureerde autoriteit van de Achaïsche staat verbreekt in door aristocratische families ($\gamma\epsilon\nu\alpha\iota$) gedomineerde gemeenschappen, de embryo's van de latere $\pi\omicron\lambda\epsilon\iota\varsigma$. In de *Ilias* wordt $\Delta\iota\kappa\eta$ de dochter van $\Theta\epsilon\mu\iota\varsigma$: de mythe 'herdicht' de sociale (en semantische) ontwikkeling⁷⁹. De moeder $\Theta\epsilon\mu\iota\varsigma$ is, volgens Ehrenberg, een soort *Grundnorm*: "Nicht als Verkörperung der Idee des Rechts, was sie nicht ist, wohl aber als das normative Element schlechthin, als Träger der Autorität, ist $\theta\epsilon\mu\iota\varsigma$ wesentliches Ferment in den politischen Gemeinschaftsbildungen des ältern Griechentums. Als aber dem autoritären Willen im Staate das Recht gegenübertritt, als die Empörung der Unterdrückten aus dem Klassenregiment des Adels die Bürgergemeinde der $\Pi\omicron\lambda\iota\varsigma$ schafft, muß die $\theta\epsilon\mu\iota\varsigma$ vor der Übermacht neuer Ideen zurückweichen."⁸⁰ Hoewel er historische vragen te stellen zijn over de 'Empörung der Unterdrückten' als dynamisch element, is de genealogie van de begrippen die Ehrenberg voorstelt correct. $\Delta\iota\kappa\eta$ is in de *Ilias* vooral een zakelijk begrip, het is in eerste instantie het recht (maar

⁷⁵ Aisch.*Eum.*, 1-4

⁷⁶ Eur.*Iph.A.*, 1234

⁷⁷ EHRENBURG, o.c., p.30-31

⁷⁸ EHRENBURG, o.c., p.48-49

⁷⁹ Hom.*Il.*, XV, 87 e.v.. zie VLACHOS, o.c., p.323-333.

⁸⁰ EHRENBURG, o.c., p.52

niet gejuridiseerd) dat een partij meent te hebben op een bepaald gedeelte van een betwist object, al dan niet materieel. Het is de koning die dit toewijst⁸¹. Maar in de **Odyseia** krijgt **δικη** (niet vergoddelijkt) langzaam andere connotaties, die soms contradictorisch lijken: enerzijds wordt het in verband gebracht met de waarheid, bv. bij de wijze Nestoor, die de **δικαι** kent⁸², anderzijds verwijst het soms naar karakteristieke zeden en gewoonten van anderen. De variant **δικαιος** (meestal meervoud, als soortnaam: **δικαιοι**) sluit echter bij geen van beide betekenissen aan: het lijkt veeleer een adjectief van **θεμις** te zijn, het slaat op diegenen die de autoriteit (van de goden en hun plaatsvervangers) respecteren, ook in de negatieve vorm (**οὐ δικαιοι**). Hieruit trekt Ehrenberg volgende conclusie: **δικη** als *gewoonte* is een enigszins denigrerende naam, toegekend door de aristocratische dichter Homeros, voor de norm van die groepen die de positie van de adel bedreigden, van de plebejers dus, terwijl **δικαιος** naar **θεμις** verwees, bij gebrek aan een andere term - van **θεμις** is in deze context geen adjectiefvorm bekend⁸³. Een wat vreemde conclusie, maar de klaarblijkelijke begripsverwarring duidt wel op een parallelisme tussen beide begrippen.

Over Antigones uitspraak kan opgemerkt worden dat haar (uitzonderlijk) **Δικη** als godin van de onderwereld verwantschap vertoont met de oorspronkelijk chtonische **Θεμις**. De kwalificatie (**ξυνοικος**) kan bovendien verwijzen naar een aristocratisch betekenisveld, wat perfect coherent is met de zgn. familiewaarden waarin Antigone zich distantieert van de **πολις**. Orestes benadrukt dit a-politieke karakter, als hij zich afzet tegen het voorstel tot verzoening van Klytaimnestra, zijn moeder, moordenars van zijn vader:

πατροκτονοῦσα γὰρ ξυνοικήσεις ἐμοί;

de moordenares van mijn vader, jij wil met mij blijven samenwonen?

(Aisch. *Choe.*, 909)

"Volonté individuelle de ce qui va de soi dans le cadre familial, peut-être, mais ne se justifie d'aucune manière au regard de la décision de l'autre. (...) La **ξυνοικια** apparaît comme le fruit d'un choix individuel, reflétant une conviction acquise, sans lien avec la structure communautaire, voir révolutionnant cette structure, l'inversant⁸⁴."

Het **Δικη**-begrip van Antigone verzet zich tegen een *democratische* of een *juridische* interpretatie⁸⁵. Deze **Δικη** is niet de macht van de zwakkeren, schaart zich niet aan de kant van

⁸¹ EHRENBURG, o.c., p.57

⁸² Hom. *Od.*, III, 244

⁸³ EHRENBURG, o.c., p.61-62

⁸⁴ COSTANTINI, o.c., p.8-9

⁸⁵ contra EHRENBURG, o.c., p.65-66

de *πειθω* (overredingskracht) die samen met de *βία* (geweld) de *κρατος* (macht) uitmaken⁸⁶. Zij is niet de egalitaire gerechtigheid die ze, vanaf Hesiodos, steeds duidelijker gaat belichamen: bij deze dichter is ze de zuster van *Εὐνομία*, de vergoddelijkte *harmonie-in-de-rechtstaat*. Toch is Antigones *Δίκη* niet zonder meer een regressieve of een conservatieve notie die, door de verwijzing naar de onderwereld van haar politieke 'materialiteit' zou ontdaan zijn. Haar *Δίκη* staat immers tegenover die van Kreoon, en maakt aanspraak op gelijkberechting, op evenwicht zelfs. Hiermee lijkt Antigones *Δίκη* verwant te zijn aan de *δίκη* in het beroemde fragment van Anaximandros:

ἀρχην...εἶρηκε...των ὄντων τὸ ἄπειρον...ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι,
καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γινεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην
καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν χρόνου τάξιν.

*Hij [Anaximandros, die geciteerd wordt, kt] heeft gezegd dat de oorsprong van de zijnde dingen het onbestemd-onbegrensde is. Waaruit echter het ontstaan bestaat van de zijnde dingen, en hun ondergang voortkomt naargelang dat nodig is; want ze geven elkaar gerechtigheid voor de ongerechtigheden, naargelang de ordening van de tijd.*⁸⁷

Er kunnen hier (minstens) twee accenten gelegd worden: enerzijds een losmaken van het oorsprongsbegrip van een goddelijke orde, en het verplaatsen naar een *natuurlijke* orde, waardoor *δίκη* een funderend moment kan worden voor een (natuur)rechtsdenken⁸⁸, anderzijds als een installeren van de harmonie tussen recht en onrecht, een harmonie die door de tijd, de geschiedenis gegarandeerd wordt.

Het is die tweede interpretatie die voor Antigone belangrijk is: haar *Δίκη* is het tegenwicht voor de orde, de *δίκη* van de *πολις*. Wat de politiek ook beslist, welke *νομους* ze ook uitvaardigt, de tijd (*χρονος*, een begrip met titanische herinneringen⁸⁹) herstelt het evenwicht, in het licht van een onbestemde grens, een grens die niet bestaat.

Langs een omweg, in de analogie met Anaximandros, lijkt er dus toch een juridisch element in de discussie binnen te sluipen. Dit juridisch moment doet zich voor als een autonome

⁸⁶ VERNANT, "Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque", in VERNANT & VIDAL-NAQUET, o.c., p.32-33

⁸⁷ geciteerd bij Hermann DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951, p.89 (Anax., fr.1.)

⁸⁸ Christian WAGNER, "Das Rechtsdenken der Vorsokratiker", in Olof GIGON & Michael W. FISCHER (eds.), *Antike Rechts- und Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M., 1988, p.221-224

⁸⁹ de titaan Chronos was de vader van Zeus, en werd door zijn zoon van de troon gestoten. Hij verwijst tegelijk naar een 'primitieve' oertijd als naar een verloren Gouden Tijd (Marcel DETIENNE & Giulia SISSA, *La vie quotidienne des dieux grecs* [Ndl. vert. *De Griekse goden in het dagelijks leven*, door Floor Borsboom & Eef Gratama], Amsterdam, 1991, p.200-211 en Pierre VIDAL-NAQUET, "Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire", in Julia KRISTEVA & Jean-Claude MILNER (eds.), *Langue, discours, société. Pour Emile Benveniste*, Paris, 1975, p.374-375).

rechtstheoretische reflectie, die zich losmaakt van theologische verwantschappen. Dit is misschien de bijdrage van Sophokles tot de discussie over 'de νομος van de νομος', een aspect dat in het secularisatieproces dreigde vergeten te worden⁹⁰, maar kan ook gezien worden als een langzame verwijdering van de goden uit recht én moraal: de goden zijn tot namen gereduceerd, dienen enkel nog om de naaktheid van de mens te verbergen.

Bertolt Brecht merkte op: "Auf dem antikischen Theater führen sich die Götter gegen den Menschen auf. Im frühbürgerlichen (Shakespeare) führt sich der Mensch wie ein Gott auf. Im neueren sind sie einander die Götter."⁹¹ Brecht schrapte dus, bij het bewerken van Hölderlins *Antigone*-vertaling, de eerste twee regels van Antigones apologie, en benadrukte daarmee de sterfelijkheid van de figuren:

[Kreon] Du wagtest meine Satzung zu brechen?
[Antigone] Weil's deine war, von einem Sterblichen
So mag's ein Sterblicher brechen, und ich bin
Nur wenig sterblicher, als du bist.⁹²

Door de vraag over het conflict tussen de opvattingen over Δίκη/δικη en νομος/νομιμα te stellen vanuit de goden die, als waarborg, worden ingeroepen, verdwijnen precies de goden uit het debat, en "sind sie [Kreoon en Antigone] einander die Götter", al lang vóór de moderniteit. Brecht gaat zelfs nog een stap verder, en verwijderd ook de ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομιμα uit Antigones repliek. Met andere woorden: de ongeschreven wetten/gebruiken van de goden zijn totaal onzichtbaar gemaakt, niet enkel substantieel (dat had Antigone zelf al gedaan) maar ook als verwijzing, als naam. De vraag is of die stap echt wel zo radicaal is als hij lijkt.

⁹⁰ vgl. FUNKE, o.c., p.155

⁹¹ SOPHOKLES / Bertolt BRECHT (bew.) & Werner HECHT (ed.), *Brechts Antigone des Sophokles*, Frankfurt a.M., 1988, p.25

⁹² SOPHOKLES / BRECHT & HECHT, o.c., p.92

3. De ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομιμα en de ἀγραφοι νομοι

Uit een overzicht van de **Antigone**-receptie zou kunnen blijken dat de ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομιμα de kern uitmaken van Antigones argumentatie - waarbij het wel twijfelachtig is of het om een argumentatie, om rationaliteit gaat, verwijzend naar Lacans 'c'est comme ça, parce que c'est comme ça' of Hölderlins 'Darum'. Wij ondernemen een poging tot reconstructie van en commentaar bij de geschiedenis van een citaat.

3.1. De inhoud van de ἀγραπτα νομιμα

Onzekerheid over de materiële inhoud van de ἀγραπτα νομιμα lijkt niet mogelijk: de verplichting om de doden te begraven, zeker als het om verwanten gaat. Zelfs Antigones latere reserves - dat ze enkel voor haar broer haar leven zou wagen, niet voor haar echtgenoot, niet voor haar kind⁹³ - doen niets af aan het goddelijk gebruik, maar kwalificeren enkel haar individuele houding. Over de inhoud van de tegengestelde regel, nl. Kreoons begrafenisverbod, hadden we het al, maar er is een element dat het contrast tussen beide normen aanscherpt, ook op het vlak van de concrete inhoud. Jacqueline de Romilly plaatst een tekst van Herodotos, over de begrafenisgewoonten van vreemde volkeren, aan het begin van een verreikende discussie over de relativiteit van wetten en gebruiken. Voor beide begrippen wordt het woord νομος gebruikt⁹⁴. Deze passage uit Herodotos⁹⁵ is uitgegroeid tot een gemeenplaats in dat debat. Darius, koning der Perzen, vraagt aan enkele Grieken tegen welke prijs ze hun dode vaders zouden opeten: de Grieken wijzen alleen al de idee met afschuw af. Darius roept er dan enkele Indiërs bij, en vraagt hen tegen welke prijs ze hun overleden vaders zouden verbranden: de Indiërs reageren even verontwaardigd. En de wijze koning besluit, met opzet Pindaros citerend: Νομος ὁ παντων βασιλευς, *De gewoonte is de koning van de wereld*. Ook dat is een beroemde τοπος, die echter zelden zo ondubbelzinnig relativistisch geciteerd werd⁹⁶. Het is veelbetekenend dat de

⁹³ Soph.*Ant.*, 905-907

⁹⁴ de ROMILLY, o.c., p.62-63

⁹⁵ Her.*Hist.* III, 38

⁹⁶ de Romilly merkt op dat aan Pindaros' τοπος zowel een relativistische als een metafysisch-religieuze betekenis kan gegeven worden, ook vanuit Pindaros zelf. Het kan echter ook om een begrip gaan dat goddelijke βια en menselijke δικη met elkaar verzoent (o.c., p.68). Aristoteles zou zeggen dat de νομος - το νομικον bij hem relatief, *contingent* is, maar dat die relativiteit juist de universaliteit, de *noodzakelijkheid* ervan garandeert. Niet de concrete νομος is universeel, wel de *wettelijkheid*, το νομικον als principe: de relativiteit is de φυσικς van de νομος, en de discussie of het over *wet* of *gebruik* gaat is overbodig geworden (vgl. hoofdstuk IV, § 3.4). In dit verband is Carl Schmitts commentaar bij Pindaros opmerkelijk: "Der Nomos im ursprünglichen Sinne aber ist grade die volle Unmittelbarkeit einer nicht durch Gesetze vermittelten Rechtskraft; er ist ein konstituierendes geschichtliches Ereignis, ein Akt der *Legitimität*, der die Legalität des bloßen Gesetzes überhaupt erst sinnvoll macht." Hij brengt die funderende betekenis in verband met de etymologie van νεμ-, *verdelen*: de juiste verdeling van de grond is de

begrafenisrituelen als voorbeeld zijn gekozen om de plaats van de νόμος (als wet van de πολίς) te illustreren, een plaats die zich, in de woorden van de Romilly, situeert "quelque part entre les rites et les valeurs morales". De relativiteit van de normen omtrent het begraven (met name van verwanten) legt de vinger op de wonde van de πολίς, zoals ook blijkt uit het tweede deel van Sophokles' *Ajax*, waarin Odysseus Agamemnoon louter en alleen met *politieke* argumenten weet te overtuigen van de opportuniteit om de vijand Ajax te begraven (Soph., *Ai.*, 1362-1368). De tegenstelling tussen πολίς en φιλία had, zeker wat begrafenisrituelen betreft, ook in werkelijkheid die politieke betekenis. Het breken van de macht van de familie, van de traditionele, meestal aristocratische γένη was een voortdurende bekommernis van vooruitstrevende politici sinds Solon. Dit streven werd vaak symbolisch ondersteund door regels omtrent begravenissen - bv. de beperking van de uitgaven⁹⁷. Maar anderzijds werd de dodencultus strikt buiten het domein van de πολίς gehouden, deze rituelen hadden geen *nationale* (in politieke zin) inkleuring, de chtonische goden die ermee verbonden waren werden niet publiek getoond en vereerd, waren eerder marginaal⁹⁸. De eerder geschetste ambiguïteit van het *feitelijk* gebeuren bij Polyneikes' begrafenis leidt dus ook tot onzekerheid over het wereldse, dan wel chtonische karakter van Antigones optreden. En zo kan er toch twijfel ontstaan over de inhoud van de ἀγραπτα νομίμα - een twijfel die de receptiegeschiedenis onwillekeurig mee is gaan beheersen.

3.2. *Rechtstheorie of tragedie*

We willen twee mogelijke benaderingswijzen van de ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομίμα schetsen. De eerste, historisch de belangrijkste, omvat de meest uiteenlopende pogingen om Antigones verwijzing te plaatsen in een *rechtstheorie* of minstens in een coherente *theorie van de rechtsgeschiedenis*. Het is vooral het natuurrechtsdenken dat de ἀγραπτα νομίμα als theoretisch paradigma uitwerkt, vaak herschreven als ἀγραφοι νομοι, dit vanuit een geconstrueerde *rechtstheoretische* continuïteit tussen Sophokles en Aristoteles' *Rhetorica*⁹⁹. Aan de basis van

grondslag voor elke *legaliteit*, zoals ook Aristoteles suggereert (Carl SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, 1974, p.42 & *Pol.*, IV, IV, 3 (1291b38-1292a1)).

⁹⁷ KNOX, o.c., p.99 en GERNET, "Les nobles dans la Grèce antique", in o.c., p.224

⁹⁸ KNOX, o.c., p.99

⁹⁹ Martin OSTWALD ("Was there a concept of ἀγραφος νομος in classical Greece?", in E.N. LEE, A.P.D. MOURELATOS & R.M. RORTY, *Exegesis and argument. Studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos*, Assen, 1973, p.70-104) concludeert uit een exhaustief onderzoek naar de term, met varianten, in de Griekse literatuur: "This will suffice to show that only the formal factor of opposition to the valid written law holds the various instances of ἀγραφος νομος (...) together, and as they constitute norms that are only negatively defined, their conceptual content is as varied as anything opposed to the written statutes can be." Hij gaat daarbij nog verder dan zijn analyse eigenlijk toelaat, want hieruit bleek dat ἀγραφοι νομοι niet noodzakelijk *tegenover* maar ook gewoon

deze constructie ligt een gedachte, die Leo Strauss provocerend scherp verwoordde: "... history seems rather to prove that all human thought, and certainly all philosophical thought, is concerned with the same fundamental themes or the same fundamental problems, and therefore that there exists an unchanging framework which persists in all changes of human knowledge of both facts and principles¹⁰⁰." Daaruit kan dan de conclusie volgen dat de aristotelische idee van *natuurrecht* hierin bestaat, dat ze criteria levert om het ware karakter van een geopenbaarde, goddelijke wet te beoordelen¹⁰¹ - en Strauss citeert A.N. Whitehead die de filosofie laat beginnen én meteen eindigen bij Aristoteles' 'discovery of nature'.

De meest opvallende (hedendaagse) illustraties van deze idee van een langzame openbaring zijn te vinden bij Jacques Maritain die Antigone 'une éternelle héroïne de la loi naturelle' noemt en een historische en conceptuele continuïteit meent vast te stellen van Sophokles tot Grotius, bij Guido Fasso die in *Antigone* de oorsprong ziet van een natuurwet, tegenover een *politieke* wet, en bij Jacques Marquiset, die in Antigone's verklaring de verschijning ziet van de notie van mensenrechten¹⁰².

Het is niet alleen in de rechtstheorie dat deze interpretatie bestaat, ook in de Sophokles-exegese, of deze nu orthodox (Antigone als enige heldin) of (neo-)hegeliaans (het wettenconflict) is. Zo wil men bv. aantonen dat "Antigone acted rightly and for the right reason" en dat "the postulate of family-πολις conflict (...) is highly misleading"¹⁰³. De conclusie luidt dan: "The play transforms the typical male understanding of the feminine as the repository of domestic traditions, such as burial. Sophocles endows this woman with guardianship of traditions not restricted to the domestic sphere but inclusive of the entire πολις"¹⁰⁴ Antigone juridiseert dus de (als typisch vrouwelijk beschreven) φιλικα. Ook commentaren die afstand lijken te nemen van een theoretische over-bepaling van Antigone's ἀγραπτα νομιμα blijven vaak uitgaan van een continu begrip van *recht*.

Zo zegt Hester: "If we approach the Antigone from a modern philosophical point of view, the orthodox conclusion is inevitable. Antigone could only obey divine law by disobeying human law; divine law has precedence over human law; therefore she must disobey human law. (...) To Sophocles the issue was more open; his state deserved more respect, his gods less, and the obedience owed to a male head of the house by a female member was absolute. But

naast de geschreven wet kunnen geplaatst worden: *oppositie* in de zwakst mogelijke semantisch-technische betekenis.

¹⁰⁰ Leo STRAUSS, *Natural right and history*, Chicago, 1953, p.23-24

¹⁰¹ STRAUSS, o.c., p.87-89

¹⁰² geciteerd bij Stamatios TZITZIS, "Scolies sur les *nomima* d'Antigone représentés comme droit naturel", in *Archives de Philosophie de Droit*, XXXIII(1988), p.224

¹⁰³ Warren J. LANE & Ann M. LANE, "The politics of Antigone", in J. Peter EUBEN, *Greek tragedy and political theory*, Berkeley, 1986, p.116-117

¹⁰⁴ LANE & LANE, o.c., p.182

he seems to prefer to have both his leading characters abandon their positions and lapse into illogicality and despair. *Philosophically, he was wrong. Dramatically, he was right*¹⁰⁵. Nog los van de vraag of het orthodoxe standpunt filosofisch het enig houdbare zou zijn, wat zeer de vraag is, is het maken van het onderscheid tussen filosofische inhoud (door Sophokles slechts terloops behandeld, volgens Hester) en dramatische werking erg problematisch: het conflict tussen Kreon en Antigone ontstaat door de performatieve, theatrale context waarin beiden optreden, en elke filosofische uitspraak wordt daardoor gekwalificeerd. Het statuut van zo'n uitspraak wordt immers bepaald door de *τοπος* van haar *presentie*.

Een tweede benaderingswijze zoekt naar de plaats van de *ἀγραπτα νομιμα* binnen de structuur van **Antigone** en van de tragedie in het algemeen, en zal, ten gevolge daarvan, geneigd zijn alle pogingen tot rechtstheoretische recuperatie met terughoudendheid benaderen. Hans-Thies Lehmann drukt het als volgt uit: "Die Kategorien des Rechts machen aus der Tragödie keinen juristischen Text, sondern führen zu einer Befragung der Normen, einer konfliktuösen Konfrontation der Werte, die das Verhältnis des Menschen zu seinen Handlungen betrifft."¹⁰⁶

Op zijn beurt kunnen we de (rechts)theoretische discussie van de *ἀγραπτα νομιμα* indelen volgens de plaats die ze geacht worden in te nemen in een hiërarchie der normen:

1. Maken ze deel uit van een geheel van natuurrechtelijke normen, en kunnen ze dus wel degelijk geïdentificeerd worden met de even vaak naturalistisch geduide *ἀγραφοι νομοι*?
2. Behoren ze tot een soort constitutie van de *πολις*, tot die normen die de relatie tussen cultus en politiek in de *πολις* bepalen als mogelijksvoorwaarde voor de gesecculariseerde democratie?

3.3. De behoefte aan *ἀγραπτα νομιμα* en/of *ἀγραφοι νομοι*

Sophokles' **Antigone** is de eerste Griekse tekst waarin *ἀγραπτα νομιμα* of een vergelijkbaar begrip opduiken¹⁰⁷. De 'naaktheid' van die verschijning kan tot de veronderstelling leiden dat de dichter het ontleent aan een idee waar zijn publiek mee vertrouwd was, als een populair-religieuze voorstelling¹⁰⁸. Dat kan ook, met enige reserve, afgeleid worden uit Plato's vermelding van *ἀγραφα νομιμα* in de **Wetten**¹⁰⁹, een fragment waarop we nog uitvoeriger

¹⁰⁵ D.A. HESTER, "Law and piety in the 'Antigone'", in **Wiener Studien**, N.F.XIV(1980), p.7-8 - mijn cursivering

¹⁰⁶ Hans-Thies LEHMANN, **Theater und Mythos. Die Konstitution des Subjekts im Diskurs der antiken Tragödie**, Stuttgart, 1991, p.158

¹⁰⁷ Michael GAGARIN, **Early Greek law**, Berkeley, 1986, p.55

¹⁰⁸ Victor EHRENBURG, **Sophocles and Pericles**, Oxford, 1954, p.36-37

¹⁰⁹ *Pl.Nom.*, VII,793a

terugkomen. Nochtans is bij Sophokles de oppositie *geschreven/ongeschreven*¹¹⁰ niet aan de orde: de wetten van Kreoon zijn, technisch gezien, immers ook *ongeschreven*, enkel 'afgekondigd door een heraut' (de letterlijk betekenis van κηρυξας). De oppositie ἀγραφος/γεγραμμενος is pas later ontstaan, en de discussie er om heen, die fundamenteel is voor een begrip van de ontwikkeling van de πολις als mentaal universum, is enkel mogelijk doordat de idee van νομος nooit met een goddelijke *openbaring* in verband is gebracht. Dat is een radicaal verschil met de joods-christelijke traditie, met name omtrent de notie van *natuurrecht*. De νομος stond, zoals gezegd, midden in het secularisatieproces, hoewel dit niet in de modern-burgerlijke zin mag begrepen worden, maar eerder zoals Ehrenberg het uitdrukt: "Der Prozeß der Wandlung, den die Idee des Rechts in griechischen Bewußtsein durchlebt, beginnt im Religiösen und endet im Sittlichen. Es liegt nah, ihn als almähliche 'Profanierung' zu begreifen. Aber die Parallele des Weges, den die rechtsetzende Macht, der Staat, geht, des Weges, der vom mykenischen Gottesgnadentum zur Polis führt, widerspricht dem durchaus. Denn die Polis steht nicht nur unter der Herrschaft des Nomos, sondern auch des Gottes, in ihr sind politische und kultische Gemeinschaft verbunden. Gewiß zeigt das Verhältnis des Polismenschen zur Rechtsidee mehr und mehr ein Überwiegen seiner politischen über seine kultische Bindung (...). Tatsächlich ist eine durchgeführte Trennung beider Sphären unmöglich; wo Polisrecht ist, ist auch Polisreligion. So wird der Nomos, das einst von Menschen gegebene Gesetz, selbst Gott, und seine Göttlichkeit besteht für den Griechen auch dann noch, als er an den auf der Burg wohnenden Stadtgott kaum mehr glaubt."¹¹¹ Detienne geeft aan, en dat stemt overeen met wat Ehrenberg zegt, dat de duidelijke grens die in de wetgeving (vanaf Solon) en in de agenda van de Ἐκκλησια (volksvergadering) naar voren treedt tussen *heilige* en *burgerlijke* zaken, ιερα και οσια¹¹² (later: πολιτικα) een dubbele betekenis heeft. Enerzijds worden de goden vooraan geplaatst, ze krijgen een ereplaats in het discours, anderzijds wordt de politiek een autonoom gebied, want τα ιερα zijn afgehandeld en beïnvloeden het politiek beslissingsproces in principe niet meer¹¹³.

¹¹⁰ τον μεν ἀγραφον τον δε γεγραμμενον, zoals in Rhet., I, XIII, 2(1372b)

¹¹¹ EHRENBURG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, p.139

¹¹² De semantische ontwikkeling van οσια is in dit opzicht opvallend: de oudste betekenis is die van *goddelijk recht* (tegenover νομιμος, *menselijke wet*), later staat het tegenover ιερα (*door de mensen gewijd, heilig verklaard*) in de betekenis van *heilig van nature*. De latere politieke betekenis draait dit echter om: ιερα betekent *wat de goden toebehoort*, οσια dat *wat de mensen, de staat toebehoort, én met toestemming van de goden aan hun gezag is onttrokken*.

¹¹³ zie DETIENNE & SISSA, o.c., p.200-211. Deze scheiding resp. verbondenheid is ook zichtbaar in de opvoeringspraktijk van de tragedie, en het meest duidelijke teken daarvan is het masker, dat precies de scheiding bepaalt tussen tragedie en cultus (Christian MEIER, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München, 1988, p.63). Losgemaakt van zijn sjamanistische oorsprong, wordt het masker - in combinatie met naakte, al dan niet

Zelfs als Antigone dus stelt dat ze een wet van de goden toepast (ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομιμα) dan wijst ze daarmee op een religieuze verplichting, maar niet op een geopenbaarde regel. De goden hebben geen substantiële regels opgelegd, ook niet over het begraven van lijken (familie en anderen), maar waken er wel over dat de ordening van de κοσμος bewaard blijft, en dat impliceert hier het respect voor de grens tussen leven en dood, die in een begrafenisritueel vorm krijgt, beter: kan krijgen. De νομος, geschreven of ongeschreven, is dus altijd *mensenwet* - godenwetten zijn wetten die in de mythische 'société des dieux' gelden, maar hebben nooit de betekenis van *geopenbaarde* wetten. Alleen tegen die achtergrond kan de (politieke discussie) tussen ἀγραφος en γεγραμμενος plaatsvinden: als een discussie over normen en hun hiërarchie, als een (pseudo-)rechtstheoretisch debat, maar niet als discussie over metafysische waarheid.

'Αγραφος νομος heeft in eerste instantie enkel een negatieve betekenis nl. een wet die geen gelding bezit, en niet mag toegepast worden¹¹⁴. Maar al snel ontstaat er een andere betekenis, die de oppositie met de νομος γεγραμμενος aanscherpt en verdiept: die normen nl. die niet *kunnen* opgeschreven worden, omdat ze te algemeen zijn, te absoluut. Het is die notie die ook bij Antigone meeklinkt: haar ἀγραπτα νομιμα zijn niet onder woorden te brengen, ze zouden zichzelf vernietigen indien ze door taal gedomesticeerd moesten worden. En er is geen eerste schrijver, geen *uitspreker* aan te wijzen: "En niemand weet vanwaar ze zijn verschenen".

Precies het geschreven karakter van de wet bepaalde in belangrijke mate haar politieke functie, haar autoriteit. Met de notie van ἀγραφος νομος probeert de wet juist, als geschreven norm van de πολις de dreiging dat ze afgesneden wordt van haar oorsprong in Θεμις - dat net als ὀμφαλος, navelstreng, een epitheton is van het Delphische orakel¹¹⁵ - en Δικη af te wenden, door zich te beroepen op de goddelijke κοσμος. In de orphische mysteriecultus - en alleen daar, niet elders - wordt de νομος zelfs vergoddelijkt. Gezien de invloed van dit marginale denken op

geschminkte gezichten - een element van realisme, van concrete horror, van een herkenbaarheid die zich losmaakt van de individuele acteur (MELCHINGER, o.c., p.201-216). De (ambigue) scheiding is dus niet alleen institutioneel, maar ook esthetisch duidelijk gemarkeerd. Het discussie rond het spreekwoord οὐδεν προς τον Διονυσον, *dat heeft niets met Dionysos te maken*, wijst ook op de spanningsverhouding tussen cultische oorsprong en politieke autonomie van de tragedie (Anton F. Harald BIERL, **Dionysos und die griechische Tragödie**, Tübingen, 1991, p.4-8). Tenslotte wijst de manier waarop de Dionysos-cultus (waarvan de tragedie- en komedie-competitie een onderdeel vormden) een centrale plaats kreeg in de Atheense πολις (op het einde van de 6de eeuw, na de val van de tirannie van Peisistratos) op een politieke herinterpretatie van het feest. De bok verdween als prijs voor de beste tragedie, en het toegenomen *politieke* prestige van de winnaar was zijn grootste beloning (W.R. CONNOR, "City Dionysia and Athenian democracy", in W.R. CONNOR, M.H. HANSEN, K.A. RAAFLAUB & B.S. STRAUSS (ed.), **Aspects of Athenian democracy**, p.7-23).

¹¹⁴ de ROMILLY, o.c., p.27

¹¹⁵ EHRENBURG, o.c., p.44-45

de ontwikkeling van de filosofie¹¹⁶, kan dit medebepalend geweest zijn voor latere denkbeelden. De kwestie is echter, gezien het gewijzigde beeld van de goden, hoe die terugkeer van de νομος naar de Δίκη geduid kan worden: krijgt de νομος een *religieuze* dan wel een *morele* connotatie? Sophokles lijkt de nadruk te leggen op het religieuze: we wezen reeds op de dubbelzinnige genitief θεων in ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομιμα, en vaak wordt ook verwezen naar Kreoons moment van inkeer, waar het geuite respect voor καθεστωτας νομους¹¹⁷ een aanvaarding zou impliceren van Antigones ἀγραπτα νομιμα. Mede in het licht van de discussie over de vertaling van deze woorden (traditioneel: νομους als *gebruiken*, of politiek: νομους als *wetten*), is zo'n verwijzing naar de goden niet beslissend. Precies de eerder aangehaalde vaagheid ("En niemand weet vanwaar...") roept eerder de notie op van een veralgemeend moreel besef, een geweten¹¹⁸ - waarbij dat in Antigones geval juist opvallend individueel is, ondanks de op het eerste gezicht universele aanspraken.

Ook elders is gezocht naar een religieuze duiding, met name in Sophokles' **Koning Oidipous**:

εἴ μοι ξυνείη φέροντι
μοῖρα τὰν εὖσεπτον ἀγνείαν λόγων
ἔργων τε πάντων, ὧν νόμοι πρόκεινται
ὑψιποδες, οὐρανίαν
δι' αἰθέρα τεκνωθέντες, ὧν Ὀλυμπος
πατὴρ μόνος, ...
*Dat het lot mij moge bijstaan
eerbied en zuiverheid te bewaren
in alle woorden en daden, waarvan de wetten
in den hoge gesteld zijn, in de hemel,
doorheen de ether geboren, waarvan Olympos
alleen de vader is,...*

(Soph. *Oid. T.*, 863-868)

Dit koorlied bevat twee elementen, nl. de nadruk op het goddelijk karakter, op het Olympische (Olympos = Zeus) van de wetten (de verbinding van νομος en Δίκη) én het bewustzijn dat het enkel de mens zelf kan zijn die, in woord en daad, die wetten kan realiseren¹¹⁹. In de strofen die volgen krijgt dat laatste aspect meer nadruk, vooral

¹¹⁶ VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, p.79-91. Het is vooral het begrip σωφροσύνη (en de laïcisering ervan) dat een verbinding legt tussen mysteriegodsdiensten, en politieke en filosofische ontwikkeling.

¹¹⁷ Soph. *Ant.*, 1113

¹¹⁸ de ROMILLY, o.c., p.33

¹¹⁹ FUNKE, o.c., p.95-100

de tragische onmogelijkheid van de mens om de precieze inhoud van die wet ooit te kennen - een thema dat ook de koorliederen van **Antigone** beheerst¹²⁰.

Zelfs waar de νομος schijnbaar het meest op een geopenbaarde waarheid gaat lijken, gaat het accent toch liggen op de realisatie van de wet, en dan vooral op de kloof tussen almacht en onwetendheid, bijna als een soort waarschuwing dat moraal noodzakelijk is om niet steeds in die kloof te tuimelen. Het sluit aan bij een door Martha Nussbaum in de tragedie onderkende problematiek, met name in **Antigone**, nl. de inpassing van de νομος in een moraal die als *praktische rede* begrepen wordt: "For this play examines two different attempts to close off the prospect of conflict and tension by simplifying the structure of the agent's commitments and loves. It asks what motivates such attempts; what becomes of them in a tragic crisis; and, finally, whether practical wisdom is to be found in this sort of strategy or in an entirely different approach to the world. The **Antigone** is a play about practical reason and the ways in which practical reason orders or sees the world."¹²¹ Merkwaardig is dat zo'n strategie - de kloof dichten tussen νομος als mensenwerk (zeker in de toepassing ervan) en de verwijzing naar een goddelijke Δίκη - de structuur van een (juridisch-)dogmatisch discours gaat vertonen: "Die reductie, een belangrijke en uiterst complexe eigenschap van het recht, heeft twee kanten. Hij bestaat uit het samengaan van een specifieke openheid met een even specifieke geslotenheid. Het rechtssysteem wil immers als open beschouwd worden, voor zover het in principe alles binnen de rechtsorde wil toelaten. (...) Met die openheid van het recht gaat een geslotenheid gepaard. Deze wordt voelbaar, wanneer men de eigen aard van de rechtstaal ervaart, (...) en vooral wanneer men het dogmatische karakter van het recht beziet. De samenhang tussen openheid en geslotenheid is voornamelijk argumentatief: men stelt, dat die geslotenheid er moet zijn om de openheid van het rechtssysteem mogelijk te maken."¹²² Dit zou dus kunnen betekenen dat de νομος als *praktische rede* een als juridisch te bestempelen discours creëert, en dat de filosofische verwerking van dit (politieke) gebeuren het karakter krijgt van een rechtstheorie.

3.4. *Natuurrecht en rechtstheorie in de Rhetorica van Aristoteles*

Een échte rechtstheorie kan dit discours niet zijn, omdat de naam *recht* voor νομος en/of δίκη te eenzijdig is en blijft. De eerste verschijningsvorm is de politieke duiding van de ἀγραφοι

¹²⁰ bv. *Soph.Ant.*, 616-625

¹²¹ Martha NUSSBAUM, *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, 1986, p.51

¹²² BROEKMAN, *Recht en antropologie*, p.28-29

νομοι, in de beroemde grafrede van Perikles¹²³. De ongeschreven wetten hebben daar het karakter van een laatste, maar zekere garantie voor alle slachtoffer van onrecht, want ze bevatten de sanctie van ἀτιμία (schande, concreet: verlies van burgerrechten). Voor Perikles is het de πολίς zelf die deze garanties biedt, de inherente structuur van de politieke orde, de gemeenschap van de burgers - over de oorsprong spreekt hij, in tegenstelling tot Antigone, niet, althans niet bij Thucydides, en ook de oppositie ἀγραφος/γεγραμμενος is slechts zijdelings aan de orde. Perikles' ἀγραφοι νομοι vullen een leegte die onvermijdelijk ontstaat in elk geschreven, publiek systeem van normhandhaving. Maar ze zijn zeker niet eerbiedwaardiger dan de geschreven wetten. Meer nog: ze bestaan pas op het moment dat ze ingeroepen en toegepast worden, en daarmee in het (geschreven) systeem zijn opgenomen¹²⁴. Een latere bron, de zgn. pseudo-Lysias, een procesredenaar, citeert een andere uitspraak van Perikles over de ἀγραφοι νομοι, waarin deze bijna letterlijk naar Sophokles lijkt te verwijzen: οὐδὲ αὐτὸν τὸν θέντα ἴσασιν, *waarvan niemand de 'steller' zelf kent*. Deze semi-religieuze connotatie had echter te maken met het concrete proces van de betrokkene: de redenaar beschuldigde zijn opponent van *goddeloosheid* (ἀσεβεία), en dat was in wezen een politieke aanklacht. De context van Perikles' uitspraak is daardoor wel vertekend¹²⁵. In feite wijkt de redenering van Perikles - hoewel we voorzichtig moeten blijven, gezien de fragmentaire en indirecte overlevering - niet eens zo sterk af van Aristoteles. In de **Rhetorica** - een tekst die als handboek voor kandidaat-procesredenaars fungeerde - wordt de vraag naar de oorsprong nauwelijks fundamenteel onderzocht, maar Aristoteles gebruikt de distinctie ἀγραφος/γεγραμμενος wel veel nadrukkelijker, waardoor er inderdaad een rechtstheoretische verschuiving plaats grijpt.

Er heerst wat de hiërarchische positie van de ἀγραφοι νομοι betreft, in het politiek-juridische discours van het klassieke Athene, hoogstens een vage consensus over het feit dat ἀγραφοι νομοι een grotere reikwijdte hebben dan *politieke* wetten, d.w.z. wetten die aan de specifieke πολίς waar ze gelden gebonden zijn¹²⁶. Op het moment dat Aristoteles zich met deze vraag bezighoudt, zijn we al ver voorbij de tragedie als actuele theatrale verschijningsvorm, maar Aristoteles verwijst twee keer opvallend naar de **Antigone**. De vraag is dus tweeledig: hoe heeft Aristoteles - en diegenen die zich, direct of indirect, op hem beroepen - Sophokles gebruikt, en, ten tweede, hoe komt het dat het natuurrechtsdenken (in zijn twee gestalten: natuurlijke, ingeboren

¹²³ Thuc. *Pel.*, II, 37

¹²⁴ EHRENBURG, *Sophocles and Pericles*, p. 38-40

¹²⁵ EHRENBURG, o.c., p. 44-46

¹²⁶ de ROMILLY, o.c., p. 36

wet en wet van de 'Natur der Sache') zich steeds weer met die ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομιμα wil legitimeren, al dan niet via de omweg van Aristoteles.

In de **Rhetorica** wijdt Aristoteles op twee plaatsen uit over de ἀγραφος/γεγραμμενος-kwestie. Eerst zegt hij:

[1] Νόμος δ'έστιν ὁ μὲν ἴδιος ὁ δὲ κοινός. Λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ' ὃν γεγραμμένος πολιτεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ.

De wet is particulier of gemeenschappelijk. Ik noem 'particulier' de geschreven wet waarmee men de staat bestuurt, 'gemeenschappelijk' dat wat als ongeschreven wetten die door allen schijnt erkend te worden.

(*Rhet.*I,x,3(1368b))

Met andere woorden: de *particuliere* wet, die neergeschreven staat, is verbonden met en eigen aan de πολις, terwijl de *gemeenschappelijke* wet ongeschreven is, en geldt voor alle staten, volkeren, welke ook hun instituties zijn.

Maar enkele bladzijden verder schrijft Aristoteles:

[2] Λέγω δὲ ἴδιον τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἐκάστοις ὠρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον τὸν δὲ γεγραμμένος κοινὸν δὲ κατὰ φύσιν.

Ik spreek over de 'particuliere' en over de 'gemeenschappelijke' wet, waarbij de 'particuliere' die is die door ieder [volk] voor zich gesteld is, en deze is hetzij ongeschreven, hetzij geschreven, en de 'gemeenschappelijke' volgens de natuur [gesteld is]

(*Rhet.*,I,xiii,2(1373b))

En Aristoteles illustreert het laatste soort *gemeenschappelijke* wet met **Antigone**: "Niet enkel vandaag of gisteren, maar altijd hebben zij bestaan, en niemand weet vanwaar ze zijn verschenen."¹²⁷

Hier is het onderscheid tussen ἀγραφος en γεγραμμενος duidelijk verschillend gedefinieerd: het gaat hier over *positief recht versus natuurrecht*, maar daarvoor is het onderscheid *geschreven/ongeschreven* niet (meer) relevant, het is enkel een technisch onderscheid. Hij creëert, tegenover [1] een nieuwe categorie: een *politieke* wet (*positieve* wet) die *ongeschreven* én *particulier* is. Anderzijds roept hij met zijn citaat uit **Antigone** wél weer de notie van de ἀγραπτα νομιμα, in de richting van *natuurrecht*, op.

¹²⁷ Soph.*Ant.*,456-457

Even verder komen we voor de derde keer de distinctie tegen, en daar introduceert Aristoteles een nieuw onderscheid, binnen de categorie van de *ongeschreven* wetten. Er zijn twee types van ongeschreven wetten:

- [3] ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ μὲν καθ' ὑπερβολὴν ἀρετῆς καὶ κακίας, ἐφ' οἷς ὀνειδῆ καὶ ἑπαινοὶ καὶ ἀτιμίαι καὶ τιμαὶ καὶ δωρεαί, οἷον τὸ χάριν ἔχειν τῷ ποιήσαντι εὖ καὶ ἀντευποιεῖν τὸν εὖ ποιήσαντα καὶ βοηθητικὸν εἶναι τοῖς φίλοις καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, τὰ δὲ τοῦ ἰδίου νόμου καὶ γεγραμμένου ἔλλειμμα. τὸ γὰρ ἐπεικὲς δοκεῖ δίκαιον εἶναι, ἔστι δὲ ἐπεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον.

Er zijn enerzijds deze die te maken hebben met een overmaat aan deugd of slechtheid, wat aanleiding geeft tot smaad of hulde, of oneer of eer, of geschenken, zoals dankbaarheid tonen aan een weldoener, of een tegenprestatie leveren aan een weldoener, of hulpvaardig zijn voor zijn vrienden, of gelijkaardige zaken, en anderzijds zijn er diegene die weggefallen zijn in de 'particuliere' en geschreven wet. Want wat billijk is schijnt rechtvaardig te zijn, en billijk is dat wat rechtvaardig is voorbij de wet.

(*Rhet.*, I, XIII, 12-13 (1374a))

Verder wordt over ἐπεικεία gezegd dat het

- [4] ἀεὶ μένει καὶ οὐδεποτε μεταβάλλει
altijd blijft en nooit veranderd

(*Rhet.*, I, XV, 6 (1375a))

En Aristoteles illustreert dit opnieuw met Antigone, met hetzelfde citaat: "niet enkel vandaag of gisteren, maar altijd hebben zij bestaan, en niemand weet vanwaar ze zijn verschenen".

In dit eerste boek van Aristoteles' *Rhetorica* verwijst de ἀγραφος νομος dus naar (schijnbaar) erg verschillende categorieën: in zekere zin is er binnen de tekst zelf een juridiseringsproces aan de gang. In één geval ([1]) valt ze samen met de κοινος νομος en staat ze ondubbelzinnig tegenover de *particuliere (politieke) wet* (ἴδιος νομος), in het andere geval ([2]) maakt ze juist deel uit van de ἴδιος νομος. De *gemeenschappelijke natuurwet* (κοινὸν δὲ κατὰ φύσιν) staat hier buiten de distinctie ἀγραφος/γεγραμμενος¹²⁸. In [3] werkt de tekst het hybride concept verder uit: enerzijds is er een stukje ἀγραφος νομος dat buiten de ἴδιος νομος valt, maar eerder tot de (niet-gejuridiseerde, of hoogstens als *zeden* en *gebruiken* te bestempelen) normen van vriendschap en eer behoort¹²⁹. Anderzijds is er ook een gedeelte dat tot de *particuliere wet*

¹²⁸ Rudolf HIRZEL, *Agraphos Nomos*, Leipzig, 1900, p.11

¹²⁹ Larry ARNHART, *Aristotle on political reasoning: a commentary on the 'Rhetoric'*, DeKalb (Ill.), 1981, p.104-105

behoort, nl. dat wat er, om wat voor reden dan ook, uit weggevallen is, én - wat fundamenteel is in het kader van de opzet van deze **Rhetorica** - aangevuld moet worden met de ἐπιεικὲς of *billijkheid*, als correctie op de ἴδιος νόμος. Het is trouwens in deze context dat Aristoteles stelt dat een inbreuk tegen de *particuliere* geschreven wet laakbaarder is dan een inbreuk tegen de ἀγράφος νόμος als ἐπιεικὲς, omdat die laatste te maken heeft met de ontwikkeling van de moraal, en zich buiten het veld van juridische sancties bevindt: wie een geschreven wet overtreedt, doet dat bewust, hij weet dat hij ἀδικία begaat. We betreden hier het terrein van het verschil tussen *onvrijwillig* en *vrijwillig* handelen (ἀκων *versus* ἐκων), een problematiek die essentieel is voor het juridiseringsproces, maar enigszins verwijderd van de vraag naar de φύσις van de ἀγραπτα κάσφαλη θεῶν νομιμα.

Het zou eenvoudig zijn om Aristoteles' redenering puur functioneel, als juridisch-retorische handleiding te benaderen, en daarmee de tegenstellingen en breuken in het ἀγράφος νόμος-concept af te doen als spitsvondigheden - bewust aangeleerde truuks. Op die manier zou men de begrippen ook rechtstheoretisch kunnen vertalen: conform de wet/strijdig met de wet (δικαία/ἀδικία), positieve wet/algemeen rechtsbeginsel/natuurwet (ἴδιος νόμος/κοινός νόμος/νόμος κατὰ φύσιν), letter van de wet/billijkheid (γεγραμμένος νόμος/ἐπιεικὲς). Maar de dubbele verwijzing naar **Antigone** maakt dit moeilijk, omdat daarmee een toetssteen geformuleerd wordt, die zich rechtstheoretisch niet gemakkelijk laat recupereren (omdat ze niet in de vermelde opposities past) én die door haar aanwezigheid elke retorisering ontmaskert. Het citaat van **Antigone** is een soort spookrijder op de snelweg van het juridisch discours. Het gevaar dat ze vormt kan enkel ontweken worden door, als eerste mogelijkheid, de betekenis van deze verzen rechtstheoretisch (in naturalistische zin) te reduceren. Dat doet Aristoteles eigenlijk, maar op een interessante, contradictorische manier die zich juist verzet tegen een absolute reductie, die erop zou neerkomen dat de verzen zich omkeren, en niet meer de weg van de Antigone/Kreoon-tragedie volgen. Het alternatief bestaat erin om meteen een afrit te nemen, nl. die van de πατριοὶ νόμοι, door de ἀγραπτα νομιμα te positiveren. Dat wil zeggen: een poging ondernemen om die ἀγραπτα νομιμα onder te brengen in een constitutioneel, hiërarchisch systeem van geldende wetten, een poging die we in een volgend paragraaf toelichten.

Wat gebeurt er in Aristoteles' dubbel citaat? Het onveranderlijke karakter van Antigones νομιμα (dus vooral ἀσφαλη, minder ἀγραπτα) moet twee soorten normen illustreren: ten eerste, normen waarvan de rechtvaardigheid gebaseerd is op de *natuur* (κατὰ φύσιν), die boven elk verschil tussen de mensen verheven is, en, ten tweede, normen die behoren tot de *billijkheid* (ἐπιεικὲς). Ook die billijkheid is onveranderlijk, en stemt overeen met de natuur, en behoort tot de κοινός νόμος (*gemeenschappelijke*, algemene wet: het tegendeel van de ἴδιος νόμος). Citaat [2] is de

enige plaats in Aristoteles' oeuvre waar hij van *natuurrecht*¹³⁰ een *natuurwet* maakt, en dit is te verklaren vanuit het specifieke karakter van de **Rhetorica** in het oeuvre van Aristoteles.

De **Rhetorica** is een werk¹³¹ over retoriek als intellectuele discipline - niet over ethiek of politieke theorie: de classificaties van de wet hebben een puur pragmatische betekenis. Aristoteles bespreekt hierin drie soorten redenaarskunst: de politieke rede, de lofreden en het pleidooi voor de rechter. Het onderscheid tussen de drie is interessant: de politieke rede geeft argumenten voor een oordeel over de toekomst, de lofreden spreekt over het heden, het pleidooi beoordeelt het verleden¹³². In het eerste boek behandelt Aristoteles de elementen die een retorisch overtuigende rede moet bevatten (de *πιστεῖς*, *bewijzen*, verwant aan *πειθω*, *overtuigen*) en geeft hij een overzicht van de belangrijkste *τοποι* waaruit de redenaar kan putten.

De figuur van de redenaar staat centraal, en deze identificeert zich met de zaak die hij te verdedigen heeft: zo zal Aristoteles argumenten formuleren voor de superioriteit van de *ἐπιεικεία* op de (geschreven) *νόμος*, en een alinea verder voor de meerwaarde van de *νόμος* t.a.v. de *ἐπιεικεία*¹³³ - naargelang het goed uitkomt voor de te pleiten zaak. Dit soort schokkende *τοποι* heeft een hele discussie veroorzaakt over de *amoraliteit* van Aristoteles'

¹³⁰ In het Grieks *φυσικὸν δίκαιον* (in de **Ethica Nicomachea**), wat hier staat tegenover *νόμος κατὰ φύσιν* (in de **Rhetorica**). Het verschil tussen beiden moet begrepen worden tegen de achtergrond van de verschuivende verhoudingen tussen, enerzijds, *natuur* en *wet* en, anderzijds, ethische theorie en politiek-juridische theorie. Volgens K. VON FRITZ & E. KAPP ("The development of Aristotle's political theory and the concept of nature", in J. BARNES, M. SCHOFIELD & R. SORABJI, **Articles on Aristotle. 2. Ethics and politics**, London, 1977, p.113-134) verlaat Aristoteles het idealistisch concept m.b.t. de *φύσις* van de staat (als constitutie, *πολιτεία*) dat hij als leerling van Plato nog koesterde, voor een meer empirische, meer dynamische, en meer op de praktische rede afgestemde opvatting over staatsinrichting. Tegelijk legt hij daarmee een verbinding tussen de ethiek van de **Ethica Nicomachea** en de politieke theorie van de **Politica**. Het bereiken van het *goede leven* is een streven dat het zuiverst gerealiseerd kan worden in gemeenschap, en de inrichting van die gemeenschap als staat dient dus te beantwoorden aan de ethische normen die reeds gelden voor de kleinste leefeenheden (om te beginnen: de relatie tussen man en vrouw). Op die manier kan ook de oppositie tussen *φυσικὸν* en *νομικὸν* (*Eth. Nicom.*, V, VII, 1134b18-19) begrepen worden: Aristoteles zet zich zowel af tegen een absolute (en relativistische) incompatibiliteit tussen beiden, als tegen de onveranderlijkheid van de natuurwet (het beroemde voorbeeld van de linkshandige als uitzondering op de natuurlijke rechtshandigheid). De plaats van het *natuurrecht* bevindt zich binnen de *politieke gerechtigheid* - en de conventie (*νομικὸν*), d.i. de andere helft van de politieke gerechtigheid, heeft, eens institutioneel gesanctioneerd, dezelfde status (Max HAMBURGER, **Morals and law: the growth of Aristotle's legal theory**, New Haven, 1951, p.61-62). Een notie van *recht* (*δίκαιον*, *natuurlijk* of *conventioneel*) is bij Aristoteles dus een *politieke* notie, en door de behandeling van de politieke theorie als een tweede deel van de ethische theorie, eigenlijk een *ethische* notie. De commentaren in de **Politica** op de (Atheense) constitutie zijn een praktische toepassing van een *ethische* idee van gerechtigheid (vgl. hoofdstuk V, § 3).

¹³¹ De relatie tussen Aristoteles' **Rhetorica** en Plato's **Gorgias** is merkwaardig. De dialoog van Plato, althans de uitspraken tegen een autonome *ποίησις* van de retoriek, een reactie op een vroege versie van Aristoteles' theorie, die hij als student aan de Akademie al naar voren bracht. Impliciet probeert Aristoteles, op zijn beurt, Plato's argumenten te weerleggen in de definitieve versie, die wij als dé **Rhetorica** kennen (vgl. Eugene E. RYAN, "Plato's **Gorgias** and **Phaedrus** and Aristotle's theory of rhetoric: a speculative account", in **Athenaeum**, 57(1979), p.452-461).

¹³² *Rhet.*, I, III, 4(1358b)

¹³³ *Rhet.*, I, XV, 4-6/12(1375a-b)

Rhetorica¹³⁴. In de paragrafen 10-15, over het pleidooi, de procesrede (δικης κογος) - die *beschuldigend* (κατηγορια) of *verdedigend* (ἀπολογία) is¹³⁵ - behandelt Aristoteles achtereenvolgens de *kunstmatige* (ἐντεχνοὶ = die door de redenaar geconstrueerd moeten worden), en de *niet-kunstmatige* (ἀτεχνοὶ = die reeds gegeven zijn) bewijzen (πισθεις)¹³⁶. Aan de *kunstmatige* bewijzen besteedt hij veruit de meeste aandacht, ook wat de politieke rede betreft. Hij onderzoekt, voor de procesrede, drie gebieden: de motieven voor (daden van) onrecht, de geestestoestand van de pleger van het onrecht, en het karakter van het slachtoffer van het onrecht¹³⁷. Dan volgt citaat [1], en een onderzoek naar de motieven van menselijk gedrag, voorzover dat binnen de distinctie δικαία/ἀδικία relevant kan zijn. Overigens neemt de *praktische rede* (λογισμος) in deze bespreking als motief slechts een nevenschikte plaats in, naast toeval, natuur, dwang, gewoonte, passie en woede¹³⁸. Daarna besteedt Aristoteles opvallend veel aandacht aan het *plezier* (ἡδυσ) waarmee iemand handelt, d.w.z. middelen aanwendt om dit doel te bereiken - *plezier* vat hij eigenlijk op als het eindpunt van verlangen, en *vrijwillig* (ἐκων) onrecht heeft steeds met verlangen (ὀρεξις) te maken. Maar er is nog een andere reden waarom Aristoteles zolang bij plezier stilstaat. Hij gaat er immers van uit dat leren, het proces van het verwerven van kennis ἡδυσ is - *plezier* is in deze tekst een rationeel element, geen sensueel - en vermits kennis het resultaat is van πειθω, *overtuigingskracht*, is het voor de redenaar van groot belang goed te begrijpen wat ἡδυσ is, om het gehoor te kunnen overtuigen¹³⁹. Hierop volgt, summier, een overzicht van de mogelijke psychologieën van dader en slachtoffer - sterk gericht op retorische bruikbaarheid, zo men wil amoreel - en tenslotte keert Aristoteles terug naar de wet (citaat [2]): vanuit de τοποι over motieven tot handelen en over de *gesteldheid* (ἐξις) van dader en slachtoffer, toetst hij handelingen (δικαία en ἀδικία) aan de wet. Arnhart wijst erop dat het citaat uit de *Antigone* even interessant is voor wat het *niet* zegt, als voor wat het zegt: er is geen verwijzing naar de ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομιμα, dus niet naar de ongeschreven wet (dit aspect is voor de redenering niet van belang), maar ook niet naar de goden (θεων), en evenmin naar de φιλία die Antigones optreden beheerst. Dit laatste is

¹³⁴ Forbes HILL, "The Amoralism of Aristoteles' Rhetoric", in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 22(1981), p.133-147

¹³⁵ *Rhet.*, I, III, 3(1358b)

¹³⁶ *Rhet.* I, I, 2(1355b)

¹³⁷ *Rhet.*, I, X, 2(1368b)

¹³⁸ *Rhet.*, I, X, 7-11(1368b-1369a)

¹³⁹ ARNHART, o.c., p.99

opvallend omdat Aristoteles over het algemeen de instituties van de familie (huwelijk, begrafenis) als contractueel beschouwt, en niet *κατὰ φύσιν*¹⁴⁰. Er is slechts één woord dat een goddelijke suggestie zou kunnen bevatten, nl.

ὁ μαντευονται τι παντες

wat allen op goddelijke wijze vernomen hebben

(*Rhet.*, I, xiii, 2(1373b))

Μαντευονται verwijst letterlijk naar het vernemen van een boodschap van het orakel. Dit kan een verwijzing zijn naar *Θεμιν*, maar de context biedt weinig steun voor zo'n interpretatie. Het speelt eerder in op Antigones 'en niemand weet vanwaar ze zijn verschenen', wat Aristoteles wél citeert en de idee van een geopenbaarde wet juist ontkracht. In de latere distinctie binnen de *ἀγραφος νομος*, in citaat [3], is het goddelijke zeker totaal afwezig: daar gaat het over gewoonterecht en *billijkheid* zoals die binnen de procesrede gehanteerd moeten/kunnen worden, en een verwijzing naar natuurwet of -recht ontbreekt volledig. En als Aristoteles tenslotte nog eens naar de **Antigone** verwijst, naar dezelfde zin - maar retorisch verhevigd met de volgende regel:

ταῦτ' οὐν¹⁴¹ ἐγὼ οὐκ ἔμελλον ἀνδρὸς οὐδενός

dat ben ik niet, [uit vrees voor de trots] van een mens, bereid [als straf van de goden te verdragen]

(*Soph. Ant.*, 468)

Daarmee holt hij helemaal het transcendente karakter van dit citaat uit, want hij is bereid deze *τοπος* over de eeuwigheid van de *ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομιμα* in te wisselen voor een bijna zuiver positivistisch standpunt, in functie van de zaak die de redenaar te bepleiten heeft.

Conclusie: Aristoteles' uitlatingen over de relatie tussen *ἀγραφοι νομοι* en *γεγραμμενοι νομοι* zijn niet of nauwelijks in te passen in een rechtstheorie, en dit valt het meest op in het willekeurig gebruik dat hij maakt van dat éne citaat uit de **Antigone**. De natuurwet - als wet tegenover de *ἴδιος νομος*, als classificatie van normen - speelt geen rol in de filosofie van de gerechtigheid uit de **Ethica Nicomachea**, en de notie van *ἐπιεικεια* wordt vooral op zijn retorische hanteerbaarheid onderzocht. Aristoteles onderneemt in de **Rhetorica** geen pogingen om een theorie van de wetten te onderzoeken, zijn definities dienen enkel om het *performatieve* kader van de procesrede - de spreker dient de rechter te overtuigen - te verhelderen. De **Rhetorica** is opgebouwd vanuit het concept van de *πιστεις*¹⁴², *bewijzen*, die geput worden uit *τοποι* - voor

¹⁴⁰ ARNHART, o.c., p. 103

¹⁴¹ bij Sophokles staat er *τουτων*, genitief bij *δικη*, *straf*

¹⁴² W.M.A. GRIMALDI, *Aristotle, Rhetoric I: a commentary*, New York, 1980, p. 349-356

wat het pleidooi betreft, vooral uit de (psychologische) structuur van de driehoek dader-daad-slachtoffer - en die geen enkele waarheidsaanspraak maken, ook niet binnen het juridische discours dat door deze redenaars gecreëerd wordt. De vraag is of de brutaliteit of amoraliteit van Aristoteles' handleiding-voor-pleitredenaars niet op een radicale manier een kenmerk van zijn hele denken blootlegt, nl. een opvatting van (het onderzoek naar) de menselijke natuur als een "wijze van zelf-bestendiging, zelf-onderzoek en zelf-creatie, die alleen dan goed kan worden uitgevoerd, wanneer er altijd ruimte wordt gelaten voor het spel van de verbeelding en voor improviserende openheid voor de concrete loop van de geschiedenis"¹⁴³. In die zin is het legitiem om met een heilig citaat uit de **Antigone** zo dilettantistisch om te springen, met als resultaat dat elk streven naar reducerende, rechtstheoretische helderheid ondermijnd wordt. Maar het is even begrijpelijk dat sindsdien, zeker in het licht van een substantieel-ethische hiërarchie die men is gaan aanbrengen in het oeuvre van Aristoteles, de praktische ambiguïteit uit de **Rhetorica** verdreven werd, en dat op die manier de *τοπος* natuurwet is ingeruild wordt voor een metafysisch natuurrecht. In het denken van Aristoteles is de scheiding tussen moraal en recht(stheorie) niet aan de orde, en de verwijzingen naar de natuur (als wet of als recht) blijven steeds topisch, ook in de ethiek. De aristotelische ethiek houdt immers geen ideaalbeeld, geen perspectief voor, maar vertrekt vanuit de natuur als *πραξις*, ook wat de wet betreft: "La loi est pour Aristote l'instrument d'une raison ouvrière, d'une sagesse pratique - nommée prudence (*φρονησις*) -, qui, du sein de son immanence (la prudence a pour fin 'le bien de l'homme') est une aspiration au divin. (...) Il n'y a de transcendance efficiente que par délégation: l'initiative vient de la nature, mais d'une nature qui est en quelque sorte tirée vers le haut par son *τελος*. (...) La transcendance n'est plus le fondement du droit, comme elle l'était chez Platon, mais elle demeure à l'horizon du naturalisme aristotélicien."¹⁴⁴ Het transcendente ideaal bestaat wel, maar niet als fundament voor een ethische resp. juridische praxis. Michel Villey gaat nog verder, en stelt dat de antieke wetten louter instrumenten waren van een (praktische, universalistische) moraal, een stelsel van gedragsregels - zeker waar het om ongeschreven wetten gaat¹⁴⁵. De natuur is bij Aristoteles

¹⁴³ NUSSBAUM, **Politieke dieren: Aristoteles over de natuur en het menselijk bedrijf** [Ndl. vert. Michael Zeeman], Amsterdam, 1991, p.39. Nussbaum spreekt zich hier uit over de taak van de hedendaagse moraalfilosoof en intellectueel, een opdracht die in het verlengde van Aristoteles' eigen ethisch project. In Aristoteles' denken zijn termen als *zelf-bestendiging*, *zelf-onderzoek*, *zelf-creatie*, termen die schatplichtig zijn aan een cartesiaans bewustzijnsdenken, echter niet aan de orde. Wat een bewustzijnsfilosofie vanuit het subject denkt, denkt Aristoteles in termen van *relaties*, of zoals Nussbaum zelf het formuleert: "We want the good life to include, for fullness of value, some relational components that are particularly vulnerable to chance; of each of these that secures to them a relatively high degree of stability. (...) We can never be certain that we have not made human life too vulnerable, or that in going for stability we have not omitted something." (**The fragility of goodness**, p.372)

¹⁴⁴ Pierre AUBENQUE, "La loi chez Aristote", in **Archives de Philosophie du Droit**, XXV (1980), p.156-157

¹⁴⁵ Michel VILLEY, **Le droit et les droits de l'homme**, Paris, 1983, p.88

steeds de menselijke natuur die ingepast is in een objectieve orde van de *κοσμος*. Zo zijn ook Antigones *ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομιμα* morele regels (maar zeker niet in *categorische*, kantiaanse zin) en geen rechtsregels, en vooral geen *natuurrecht*. Ze reguleren niet de verdeling van uitwendige goederen (en de natuurrechtelijke grondslagen daarvan)¹⁴⁶, maar bepalen de verhoudingen die eigen zijn aan de menselijke natuur - met familie, medeburgers, alle andere individuen¹⁴⁷.

3.5. Constitutionele theorieën, ἀγραπτα νομιμα als πατριοι νομοι

Het tweede rechtstheoretische interpretatiekader voor de *ἀγραπτα νομιμα* is dat van de *πατριοι νομοι*. In tegenstelling tot een natuurrechtelijke duiding van Antigones citaat - waarin er een fundamenteel onderscheid lijkt te bestaan tussen *ἀγραφοι νομοι* en *γεγραμμενοι νομοι*, tussen *πολις* en *φυσις* - gaat het hier om *politieke νομοι* - waarbij de distinctie *ἀγραφος/γεγραμμενος* amper nog een rol speelt¹⁴⁸. Maar het epitheton *ἀσφαλη* geeft wel een bijzondere betekenis aan Antigones *νομιμα*: ze behoren tot de oudste wetten van de Grieken, de *ἀρχαιοι Ἑλληνων νομοι*, ook wel *ὀρθοι νομοι* (*juiste wetten*) genoemd, met name bij Sophokles¹⁴⁹.

Als men ervan uitgaat dat de inhoud van de wet/het gebruik waarnaar Antigone verwijst ondubbelzinnig zou zijn, nl. de verplichting van een verwant om zijn/haar verwanten te begraven, dan kan er een verband gelegd worden met andere, gelijkaardige verplichtingen, met name waar die in andere tragedies ter sprake komen. In Euripides' *Smekelingen* zegt, Theseus, koning van Athene en 'held' - het stuk is, volgens het antieke voorwoord, een *loflied op de Atheners* (*ἐγκωμιον Ἀθηναίων*) - het volgende:

νεκρούς δὲ τοὺς θανόντας, οὐ βλάπτων πόλιν
οὐδ' ἀνδροκμητὰς προσφέρων ἀγωνίας,
θάψαι δικαίῳ, τὸν Πανελλήνων νόμον
σφζων. (...)

*De dode lichamen begraven - niet de stad schaden,
niet een dodelijk gevecht leveren -
enkel dat recht eis ik op, uit eerbied voor de wet
van alle Grieken.*

(Eur.Hik.,524-527)

¹⁴⁶ VILLEY, o.c., p.96

¹⁴⁷ VILLEY, o.c., p.86

¹⁴⁸ OSTWALD, o.c., p.44

¹⁴⁹ TZITZIS, o.c.,p.225-226

Elders in deze tragedie wordt erop gewezen dat eerbied voor de wet het 'heil van de stad' betekent. De notie van Panhelleense wetten is ontstaan in het politiek bewustwordingsproces dat volgde op de Perzische oorlogen, en is dus eigenlijk een Atheense notie - gezien dit proces in Athene de meest verregaande gevolgen, met name voor het νομος-begrip, had. *Panhelleens* betekent bovendien iets anders dan *universeel* (κοινός, althans zoals Plato en Aristoteles die term gebruiken), want het slaat alleen op de Grieken, niet noodzakelijk op andere, zgn. barbaarse volkeren. Deze overgeleverde gebruiken worden door Plato expliciet ἀγραφα νομιμα genoemd, of, nauwkeuriger, tot dezelfde *constitutionele orde* gerekend:

‘Ὅτι ταῦτ’ ἔστιν πάντα, ὅσα νῦν διεξερχόμεθα, τὰ καλούμενα ὑπο τῶν πολλῶν ἀγραφα νόμιμα· καὶ οὕς πατρίους νόμους ἐπονομάζουσιν, οὐκ ἄλλα ἐστὶν ἢ τὰ τοιαῦτα σύμπαντα. Καὶ ἔτι γε νυνδὴ κόγος ἡμῖν ἐπιχυθεὶς, ὥς οὔτε νόμους δεῖ προσαγορεύειν αὐτὰ οὔτε ἄρρητα ἔαν, εἴρηται καλῶς· δεσμοὶ γὰρ οὗτοι πάσης εἰσιν πολιτείας, μεταξὺ πάντων ὄντες τῶν ἐν γράμμασιν τεθέντων τε καὶ κειμένων καὶ τῶν θησομένων, ἀτεχνῶς οἷον πάτρια καὶ παντάπασιν ἀρχαῖα νόμιμα

Dat alle zaken [regelingen], waarover we ons zopas onderhielden, datgene zijn wat wat de meesten 'ongeschreven gebruiken' noemen. Ook wat wij de wetten van de voorvaders noemen, is niets anders dan het geheel van dergelijke regels. Bovendien, de redenering die zich daarnet aan ons opdrong, nl. dat we dezen niet 'wetten' moeten noemen maar hen evenmin onbesproken mogen laten, blijkt juist te zijn. Want zij zijn de banden van elke constitutie, ze staan tussen alle wetten die reeds schrift zijn opgesteld en vastgelegd, en zij die nog moeten opgesteld worden, precies zoals de voorvaderlijke en alle mogelijke oeroude gebruiken.

(Pl.Nom., VII, 793a-b)

Op dezelfde manier verwijst Aristoteles naar deze constitutionele betekenis: hij gebruikt de termen θεσμια en πατρια binnen één uitdrukking¹⁵⁰. Θεσμος is het woord voor *wet* uit de periode van vóór de zgn. ισονομια (de gelijkheid-voor-de-wet als politiek systeem, de voorbode van de Atheense democratie), en het verdween bijna onmiddellijk na de revolutie van Kleisthenes die de ισονομια invoerde.

Indien Antigones ἀγραπτα νομιμα gezien dienen te worden als dergelijke πατριοι νομοι, dan kan dat *mutatis mutandis* ook voor Kreoons begrafenisverbod gelden. Hij doet immers zelf beroep op dit soort legitimiteit:

οὕτως ἀμυντέ' ἐστὶ τοῖς κοσμουμένοις

Daarom moeten de wetten die de orde garanderen beschermd worden

(Soph.Ant., 677)

Die *orde* heet bij Kreoon κοσμος, een woord dat aan de notie van *politieke orde* een meer abstracte betekenis geeft, als 'orde van de wereld'. Maar tegelijk had het begrip κοσμουμενοι de connotatie beslissingen van *despoten*. Kreoons legitimiteit is veeleer contextueel gegarandeerd, veel minder door het inroepen van heilige begrippen: de verwijzingen naar de orde van πολις en κοσμος impliceren de constitutionele garanties die Antigones ἀγραπτα κάσφαλη θεων

¹⁵⁰ Ath.Plta., XVI, 10. Ook in Pol., X, IX, 1180a34-b3) en Eth.Nicom., VI, II, 1319b40-1320a2, de enige passages buiten de *Rhetorica* waar Aristoteles het heeft over ἀγραφος/γεγραμμενος, is de constitutionele betekenis impliciet gegeven.

νομιμα expliciet affirmeren - in de mate dat haar verplichtingen inderdaad constitutioneel van aard zijn. En elke epitheton ondersteunt die claim: ἀσφαλη is dan geen theologisch maar een historisch begrip, het verwijst naar gebruiken, zeden die door de Griekse geschiedenis - progressief begrepen, als ontplooiing van de democratie - niet aangetast zijn¹⁵¹. Dit wordt versterkt door de zin die Antigone erop laat volgen, en door Aristoteles zo gretig geciteerd werd - de wijze waarop Aristoteles er gebruik van maakte suggereert trouwens dergelijke semi-positivistische interpretatie als *constitutioneel gewoonterecht*. Als het om natuurrecht ging - dat in de moderne traditie meestal als buiten- of boven-historisch wordt beschouwd - dan was het niet nodig om op dergelijke historische argumenten beroep te doen, concludeert Tzitzis¹⁵².

Een gelijkstelling van Antigones ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομιμα met de (Atheense of Panhelleense) πατριοι νομοι dreigt echter, net als de natuurrechtelijke interpretatie, het tragisch conflict in **Antigone** te verenigen tot een rechtstheoretische discussie. Natuurlijk speelt de constitutionaliteit van bepaalde als νομος (en de archaïsche variant νομιμα) aangeduide verplichtingen een rol in de ἄγων, maar deze raakt nauwelijks de kern van de figuren. De betekenis van νομος is slechts in die mate juridisch in de tragedie, dat ze vragen stelt bij de verenigbaarheid van de wet, de *symbolische* orde, met 'het leven', van het individu, de menselijke natuur, en van de gemeenschap, de κοινωνια. Er zijn, historisch gezien, twee grote fasen vast te stellen in de constitutie van de πολις als *rechtsstaat*, d.w.z. als politieke identiteit die beheerst wordt door de νομος. De eerste fase is die van de politisering van het νομος-begrip, vanaf de revolutie van Kleisthenes, die te situeren is tussen 511 en 506 v.C.¹⁵³. Het is in deze fase dat νομος, als ισονομια, een politiek wapen wordt. Die verschuiving is duidelijk merkbaar in het begrip εὐνομια (de *ordelijke* toestand van de πολις als een positieve kwaliteit) dat loskomt van de theologische connotatie bij Homeros, Hesiodos én Solon (de mythische wetgever van de Atheners) en een puur politieke kwalificatie wordt¹⁵⁴. Het begrip εὐνομια ontwikkelt zich in de loop van de 5de eeuw ook tot een individuele eigenschap, en dat is het meest zichtbaar in de woorden waarmee het contrasteert. Eerst was dit δυσνομια - wat zowat neerkomt op *anarchie* - en later is ἀνομια de tegenterm. Ἀνομια betekent *wetteloosheid*, of nog nauwkeuriger: het gebrek aan respect voor de wet bij het individu, dat ontwijking van de πολις tot gevolg kan

¹⁵¹ TZITZIS, o.c., p.236

¹⁵² TZITZIS, o.c., p.237

¹⁵³ zie de gedetailleerde uiteenzetting in OSTWALD, o.c., p.137-146

¹⁵⁴ OSTWALD, o.c., p.65-80

hebben¹⁵⁵. Deze betekenisverschuiving is enkel mogelijk in de mate waarin νομος verwijst naar een politieke norm. In Aischylos' **Agamemnoon** komt ἄνομος (als adjectief) tweemaal voor als muzikale term (*niet-harmonieus*), maar telkens in een context (Agamemnoons offer van zijn dochter Iphigeneia, Cassandra's waanzinnige profetieën) die zich later releveert als politiek belangrijk. Bij Euripides is ἄνομος een hoogst dubbelzinnig predicaat geworden, vaak omringd door religieuze termen. Zo zegt het koor in de **Bacchanten** over koning Pentheus:

τὸν ἄθεον ἄνομον ἄδικον Ἐχίονος τόκον γηγενῇ

de goddeloze, wetteloze, onrechtvaardige, uit de aarde geboren zoon van Echion

(Eur.*Bak.*, v.995-996)

Maar in het universum van Euripides' drama worden de theologische termen en connotaties juist losgesneden van hun boven-natuurlijke verwijzingen, ze slaan niet meer op een (eventueel mythische) realiteit, zodat alleen de seculiere wet als verwijzing overblijft, en - in dit voorbeeld - de beschrijving van Pentheus een louter politiek karakter krijgt. Ἄνομον is in deze litanie nog de enige concrete referentie naar een tastbaar begrip van orde, van κοσμος¹⁵⁶. Hier lijkt de tragedie de politiek-juridische ontwikkeling als het ware te weerspiegelen, maar de secularisering resp. institutionalisering van het νομος-begrip is slechts één aspect van de dramatische plaats die de wet (de Wet) in de tragedie inneemt.

In een tweede fase ontwikkelt νομος zich van een politiek naar een juridisch begrip, en ook het resultaat van die ontwikkeling is historisch duidelijk af te bakenen: het herstel van de democratie na de tyrannie van de Dertig, in 403 v.C.. Die periode - vóór de komst van de Macedonische koningen - is vaak, o.a. vanuit een pamflettaire interpretatie van Plato's **Staat**, als een soort immorele heerschappij van sofistieke redenaars bestempeld. Vaak is ook verwezen naar Aristoteles veroordeling van de zgn. radicale democratie als excès:

ἕτερον δ' εἶδος δημοκρατίας τὰλλα μὲν εἶναι ταῦτα, κύριον δ' εἶναι τὸ πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον· τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια ᾖ ἄλλα μὴ ὁ νόμος.

Een ander beeld van de democratie is dat waarin alle [regels] dezelfde zijn, waarin de meerderheid overheerst en niet de wet; dit gebeurt wanneer particuliere beslissingen overheersen en niet de wet.

(Pol., IV, iv, 4-8(1292a))

¹⁵⁵ OSTWALD, o.c., p.89-95

¹⁵⁶ OSTWALD, o.c., p.86-88

Maar deze kwalificatie stemt niet overeen met de - wel niet geheel historisch correcte - beschrijving die Aristoteles zelf geeft van de hervormingen in het Atheense politieke systeem: de codificatiepogingen, een zekere scheiding der machten, een normenhierarchie met toetsingsprocedures, enz.¹⁵⁷. Het is vooral die laatste ontwikkeling die voor de transformatie van het νομος-begrip van groot belang is. Het centrum van de macht verschuift van het δημος (de vrije burgers, bijeen in de volksvergadering, ἐκκλησια) naar een in omvang beperkte groep burgers van ouder dan 40 jaar, die de zgn. heliastische eed hebben afgelegd. Zij kunnen zetelen als (leken)rechters in de rechtbanken (ἡλιαϊαι) of als zgn. νομοθηται, wetgevers. Enkel deze νομοθηται zijn bevoegd om wetten te wijzigen en er nieuwe te maken - aansluitend op de codificatie, die in zekere zin beschouwd werd als een definitief werkstuk, ἀσφαλός als het ware. Het onderscheid tussen νομος en ψηφισμα, tussen de wet in materiële zin, de algemene regel, enerzijds, en de particuliere wet, een beslissing over één bepaald geval, anderzijds, werd in een hiërarchisch systeem geplaatst, met procedurele garanties voor de superioriteit van de νομος: dat gebeurde door de γραφή παρανομον, waarin voorstellen van de ἐκκλησια (maar ook reeds goedgekeurde ψηφισματα) door de rechter getoetst konden worden. De procedure bestond al in de 5de eeuw, maar zonder de vastgelegde formele suprematie van de νομος. De gezworenen moesten ook elke benoeming van uitvoerende ambtenaren (verkozen of bij lot aangeduid) goedkeuren, en na hun ambtsperiode legden deze laatsten ook rekenschap af bij de ἡλιασται. Daardoor werden deze senatoren vaak κυριοι παντων (meesters over alle zaken) genoemd¹⁵⁸, want de facto berustte de politieke macht veel meer bij hen dan bij het δημος. In dit verband rijst de vraag of er bij deze institutionele ontwikkelingen gesproken kan worden van een juridisering van het νομος-begrip, in tegenstelling tot de politieke betekenisverschuiving in de 5de eeuw. De analyse van Aristoteles' *Rhetorica*, een typisch produkt van de 4de eeuw, als handleiding-voor-advocaten, leidde in zekere zin tot een negatief antwoord, althans wat de (rechts)theorie betreft. Maar misschien zijn wel de voorwaarden geschapen voor de ontwikkeling van een juridische dogmatiek, in de mate dat pre-juridische concepten - νομος in eerste instantie - gaan samenvallen met een plaats in een institutioneel kader, in een procedure, zelfs al zijn de facto politieke en juridische procedures nauwelijks van elkaar te onderscheiden (vgl. de *soevereiniteit* van de νομοθηται). Maar de omgekeerde conclusie is evenmin uit te sluiten, nl. dat de rechtspraak ondergeschikt gemaakt wordt aan politieke procedures, en dat de relatie tussen *institutie* en *semantiek* die hier voor het eerst een zekere helderheid lijkt te vertonen, geen politieke

¹⁵⁷ Mogens H. HANSEN, *The sovereignty of the People's Court in Athens in the fourth century b.C. and the public action against unconstitutional proposals*, Odense, 1974, p.10-14

¹⁵⁸ HANSEN, o.c., p.15-18

toevalligheid is. Het is opvallend dat het laat-klassieke Atheense recht nooit een rechtsdogmatische literatuur ontwikkeld heeft. De technisch goed geschoolde procesredenaars hebben (de structuren van) hun argumentaties nooit opgenomen of laten opnemen in een theorie die tot meer jurisprudentiële zekerheid kon leiden¹⁵⁹. Dat kan erop wijzen dat het normstelsel van de laat-klassieke πολις slechts in beperkte mate objectiverbaar was als recht, en dus als voorwerp van rechtsdogmatiek: de juridische begrippen zijn "noch primär als wertbezogene Termini zu verstehen und weniger als determinierende Prädikate"¹⁶⁰, m.a.w. dat de normatieve kracht van het recht nog afhankelijk is van de objectivering in de λογος, en niet als zelfstandig is erkend. Is het mogelijk een geheel van politieke normen juridisch te noemen, als er geen objectiverende rechtsdogmatiek bestaat?

De meer algemene vraag blijft open: is er sprake van een continuïteit tussen deze laat-Atheense normenhiërarchie en moderne, juridische voorstellingswijzen van de relatie tussen wet, macht en politieke gemeenschapsvorming? Dat zo'n vraag ingewikkeld is, onderstreept Gernet: "Dans une société, tout se tient: le droit n'est donc jamais à part; même pour le droit romain, il y a déjà certain temps qu'on le reconnaît.(...) En Grèce, étant donnée la conception même du droit, il ne peut pas y avoir de cloison étanche. Il y a d'abord des relations qu'on ne saurait méconnaître entre l'histoire politique et l'histoire du droit, parfois même dans ce que l'histoire du droit peut avoir de plus technique (...) Et surtout, et d'une manière générale, il y a lieu de tenir compte, à tout moment, de bien des aspects de la réalité sociale, et notamment de la vie religieuse ou de l'état économique."¹⁶¹ Dit is meer dan een methodologische waarschuwing, het suggereert een andere verhouding tussen datgene wat wij recht noemen en de context waarin deze sociale verschijnselen ingebed zijn.

3.6. De νομος van Antigone en de orde van het reële

Een onderzoek naar de tragedie levert op zich geen antwoord op dit soort vragen - het genre had zijn politieke betekenis verloren, lang vóór de hervormingsbeweging. Toch kan een duiding van het νομος-begrip in Antigones ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομιμα, dit keer los van de

¹⁵⁹ Hans J. WOLFF, "Rechtskunde und Rechtswissenschaft bei den Griechen", in -, **Beiträge zur Rechtsgeschichte Altgriechenlands und des hellenistisch-römischen Ägypten**, Weimar, 1961, p.255

¹⁶⁰ BROEKMAN, **Rechtsphilosophie**, in Joachim RITTER & Karlfried GRÜNDER, **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, VIII, p.371

¹⁶¹ GERNET, "Introduction à l'étude du droit grec ancien", in **Archives d'histoire du droit oriental**, II(1938), p.289

naturalistische en constitutionele recuperatiepogingen, maar vanuit de constitutie van de tragische figuur Antigone iets vertellen. Niet over de νόμος als altaar, eerder over de νόμος als afgrond. Het theatrale scharniermoment, de περιπετεια in **Antigone** situeert zich waar Antigone, nagekeken door het koor, zich naar haar graf begeeft. Het koor zegt:

ἀλλ' αὐτόνομος, ζῶσα μόνη δῆ

θνητῶν Ἀΐδην καταβήσει.

Maar zelf de wet stellend, alleen levend

van de stervelingen, ga je heen, naar Hades.

(Soph.*Ant.*, 821-822)

Het is het moment waarop de categorieën van leven en dood door elkaar lopen, en die overschrijding (beschreven als een *tocht*, καταβασις) is getekend door de wet, de wet van Antigone alleen, die ze zichzelf stelt. Tegelijk is die dodentocht een zeldzaam moment van leven, een leven dat alleen zij, Antigone kan leven (ζῶσα μόνη): andere stervelingen zijn immers al dood als ze hun grafkamer betreden. Hier begint haar klaagzang, haar κομμος: "A partir du moment où elle franchit l'entrée de la zone entre la vie et la mort, où prend forme au-dehors ce qu'elle a déjà dit ce qu'elle était. Il y a longtemps en effet qu'elle nous a dit qu'elle était déjà dans le royaume des morts, mais cette fois-ci la chose est consacrée dans le fait. Son supplice va consister à être enfermée, suspendue, dans la zone entre la vie et la mort¹⁶²" En Lacan gaat verder: "...car pour Antigone, la vie n'est abordable, ne peut être vécue et réfléchie, que de cette limite où déjà elle a perdu la vie, où déjà elle est au-delà - mais de là, elle peut la voir, la vivre sous la forme de ce qui est perdu.¹⁶³" De observatie van het koor - αὐτόνομος, ζῶσα μόνη - is pijnlijk nauwkeurig: in dit ogenblik ziet Antigone de wetten, waarvan 'niemand weet vanwaar ze zijn verschenen', in al hun schittering, ze ziet de wet in zichzelf. "L'effet de beauté est un effet d'aveuglement."¹⁶⁴ We kunnen dit gebeuren psychoanalytisch¹⁶⁵ duiden, precies vanuit

¹⁶² LACAN, o.c., p.326

¹⁶³ LACAN, o.c., p.326

¹⁶⁴ LACAN, o.c., p.327. Het *effect* van de tragedie - en van theater in het algemeen - is gebaseerd op de *differentie* tussen ἀκοη, het *horen*, en ὁψις, het *zien*. De *blik* op de figuur die spreekt transformeert het *horen* in een *luisteren*, in een *betekenend* gebeuren. Precies de *verblindings* waarover Lacan spreekt ontdoet het *drama* waar de toeschouwer - en als bemiddelaar: het koor - naar kijkt van zijn *representativiteit*. Dit effect is in de antieke πολις des te ingrijpender, omdat het lichamelijke *zien* cultureel domineerde op een (notie van) *rationaliteit*: de *presentie* van het schouwspel (de ὁψις) liet zich niet terugdringen in een (differentiële) *rationaliteit* van de *representatie*. Hierover in hoofdstuk V, § 1.

¹⁶⁵ We vatten 'psychoanalyse' hier niet op als een klinisch instrument, maar als een *theorie*. Zoals Legendre het uitdrukt: "La psychanalyse y [in de westerse cultuur, kt] intervient en provoquant l'altercation, lorsqu'elle signale que le symbolique prend place pour simuler le vrai conflit qui n'est pas là." (Pierre LEGENDRE, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, 1974, p.21). De belangrijkste gids in de psychoanalyse is Jacques Lacan, de

αὐτονομος. Antigones verhouding tot de νομος vertoont de structuur van een *identificatieproces*, waarin de νομος precies de Ander wordt waarlangs ze haar identiteit kan verwerven. Dit vergt enige toelichting. Het verwerven van identiteit mag hier niet opgevat worden als een verwerven van een ondeelbare, *cartesiaanse* identiteit, maar eerder als het tegendeel ervan, nl. een mise-en-scène van de ervaring van het subject als een *gedeeld* subject - volgens Lehmann hét tragisch thema bij uitstek: waar een bewustzijnsfilosofie de transparantie van het subject poneert, creëert het theater, de tragedie in het bijzonder, een plaats van bevraging, van onzekerheid, van verdeeldheid en onduidelijke afhankelijkheid voor het (gedeelde) subject¹⁶⁶. Die afhankelijkheid ontstaat en bestaat in de orde van de *taal*.

Taal is, volgens Fernand de Saussure, een zuiver *differentieel* gebeuren: de betekenis van een talig teken, bestaande uit een *betekenaar* en een *betekende* (die zich tot elkaar verhouden als twee kanten van een blad papier), bestaat enkel in het verschil tussen dít teken en elk ander teken, een verschil dat vertrekt bij het elementaire binaire onderscheid *A/niet-A*. Lacan, als psychoanalyticus, verbindt de genese van (talige) betekenis, met de genese van het subject als psychisch gebeuren. Daardoor vallen er een aantal zekerheden die de Saussure nog koesterde weg: de eenheid van het teken (Lacan besteedt nauwelijks nog aandacht aan de *betekende*, omdat die een re-representerende verhouding met de *betekenaar* impliceert) en de geslotenheid ervan (Lacan heeft het steeds over een *keten van betekenaars* die zich bevindt op het niveau van het *onbewuste*, en dus geen onmiddellijke aanleiding kan geven tot de constitutie van een bewust, onafhankelijk subject¹⁶⁷). Psychogenetisch gezien, is de eerste ervaring van de *infans* (het kind-dat-niet-spreekt) die van een zgn. *duele* relatie met zijn omgeving, met name met zijn zelfbeeld (bv. in de spiegel): het kind maakt geen verschil tussen (het zien van) *zichzelf* en zijn beeld, zijn moeder functioneert als een absolute Ander, er is geen verhouding, geen verschuiving tussen A en niet-A mogelijk, het zelf(beeld) wordt (nog) niet opgenomen in de keten van *betekenaars*. In die *imaginaire* orde identificeert het kind zich ofwel met die Ander, ofwel identificeert het die Ander met zichzelf - structureel komt dit op hetzelfde neer¹⁶⁸. Voor de eigenlijk opname in de orde van de taal - de *symbolische* orde in Lacans terminologie - is er de tussenkomst van een derde nodig, een instantie die *wijst* op het verschil, een term die het verschil kan betekenen - dat is de instantie van de wet, of, in Lacans woorden, de naam-van-de-vader¹⁶⁹. Uit dit alles blijkt reeds dat Lacans notie van *symbolische* orde een ruimer begrip is dan taal in de gebruikelijke zin van het woord (woorden, syntaxis, zinnen). De *infans* constitueert zich als subject in de confrontatie met twee essentiële *discours*, nl. die van de moeder en die van (de naam-van-) de vader. Het gaat daarbij niet om een sociale of biologische feitelijkheid, maar om de mogelijkheid tot plaatsaanwijzing van de Ander (= de tweede term) en van de derde term. Die derde term heet reeds bij Freud: de Wet. En daarmee zijn we genaderd tot bij Antigones

Franse psychoanalyticus die Freuds *driftentheorie* (psychische ontwikkelingen en voorstellingen worden op gang gebracht door psychische *energie*) her-lezen heeft als een *taaltheorie* (psychogenese als intrede in de orde van de taal).

¹⁶⁶ LEHMANN, o.c., p.23

¹⁶⁷ Antoine MOOIJ, *Taal en verlangen. Lacans theorie van de psychoanalyse*, Meppel, 1975, p.107-108

¹⁶⁸ MOOIJ, o.c., p.79-80

¹⁶⁹ MOOIJ, o.c., p.82 & 137

νομος. En om theoretische misverstanden te vermijden: het gebeuren van toetreding tot de *symbolische* orde eindigt nooit. Het begint bij de geboorte, maar het herhaalt zich bij elke nieuwe *differentie* waarmee het subject - dat in die eerste toetreding reeds gesplitst is, van zichzelf vervreemd door de noodzaak van de taal - te maken krijgt, bij elke confrontatie met de Ander (waarnaar hij *verlangt*, dat is de drijfveer van zijn bestaan) en met de Wet.

Voor Antigone valt de νομος in eerste instantie samen met haar (dode) broer - een broer die beladen is met een vloek¹⁷⁰ - wat blijkt uit de begrippen die ze zowel t.a.v. van hem als van de wet hanteert:

φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα,
als een geliefde zal ik bij hem liggen, bij een geliefde,

(Soph.Ant.,73)

en

οὗτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν.
niet voor de vijand, maar voor de geliefde ben ik geboren.

(Soph.Ant.,523)

De fusie van νομος en φιλία is van grote betekenis. Het verlangen - te situeren in de *imaginaire* orde¹⁷¹ - naar een volledige éénwording met de Ander, naar een volledig samenvallen van het subject met zichzelf is enkel mogelijk als de *derde term* buitengesloten wordt om de vervreemding (= het bewustzijn van onvermogen om die eenheid te *betekenen*) te vermijden. Door precies de meest karakteristieke *naam* van de derde term, nl. νομος/de Wet te laten samenvallen met de *naam* van het verlangen (φιλία) wordt die operatie zichtbaar. Tot in de woorden, zelfs tot in de syntaxis is dit duidelijk: de geciteerde verzen eindigen telkens op een intiem, existentieel woord: voor ἔφυν is dat evident, voor μέτα iets minder. Het is mis-plaatst - normaal staat het als voorzetsel vóór het substantief, ook in het Grieks - maar ook voordien (v.48, v.70) is het al gebruikt op het einde van een vers, als een agressieve reactie op al diegenen die haar van haar *heilige* (ὁσια) taak af te houden. Μετα markeert de grens tussen haar wereld (die van de φιλία) en die van Kreoons κηρυγμα. Het is een intimiteit die elke tussenkomst van een derde uitsluit, ook die van Ismene, als die ooit nog van idee zou veranderen en toch mee zou willen werken aan haar plan¹⁷². Of zoals Vernant het uitdrukt: "Ce qu'elle affirme, c'est que, dans sa situation, le

¹⁷⁰ Soph.Oid.K.,1369-1379

¹⁷¹ Hoe *imaginair* dit verlangen wel is blijkt o.a. uit het feit dat het lijk van Polyneikes nooit te zien is in *Antigone*, dat het verwijderd is uit het *performatieve* gebeuren. Die afwezigheid wordt nog versterkt door paradoxale berichten over een (dubbele) begrafenis, éénmaal door de goden, éénmaal door Antigone zelf. Antigone verwerft dus een soort monopolie over de *blik* op het lijk als de Ander, als grondslag van het betekenisproces. De Wachter die het lijk ook zag kan dit monopolie niet fundamenteel aantasten.

¹⁷² LACAN, o.c., p.308

domaine de la *φιλία* familiale et celui de la mort coïncident pour former un univers à part, *fermé sur lui-même, ayant ses lois propres...*¹⁷³. Geleidelijk worden *νομος* en *φιλία* inwisselbare woorden, en de *ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομιμα* zijn in dat opzicht een eerste hoogtepunt - voor het hier geschetste proces in het verschil tussen *νομος* en *νομιμα* van secundair belang - en de dubbelzinnige breuk met de goddelijke zekerheden, zoals Brecht die aan het licht bracht, verscherpt dit alleen maar. De versmelting met de Ander - die Antigone haar identiteit verschaft - is dus, in alle mogelijke betekenissen van het woord, een proces van *autonomie*: dat stelt het koor vast. En voor Antigone betekent dat uitsluitend: het *zelf* (αὐτο-), zij zelf als subject, constitueert zich in de -*νομος*. Dit gebeuren - met Lacan kunnen we dit het *spiegelstadium*¹⁷⁴ noemen - wordt gekenmerkt door een ongekennde agressiviteit, kent geen momenten van verzoening, behalve indien de *imaginaire* orde, waarin Antigone haar verhouding met de wet beleeft, doorkruist zou worden door tekens uit de *symbolische* orde¹⁷⁵, en precies daar verzet ze zich tegen - mét de taal. De proloog tussen Antigone en Ismene toont die gewelddadigheid het sterkst. Het is een agressief gebeuren omdat het een onmogelijk gebeuren is: op het niveau van de *betekenaars* moet een voorzetsel (*μετα*) dat een verhouding uitdrukt her-betekend worden, zodat het een weigering (van de breuk met de geliefde) kan denoteren, terwijl op het niveau van het onbewuste (dat volgens Lacan eveneens als een *keten van betekenaars* is gestructureerd) de waarheid van het verlangen (dat Antigone *φιλία* noemt) *autonomie* (αὐτο-νομος) als produkt zou moeten opleveren, wat per definitie gedoemd is te mislukken¹⁷⁶. Beide aspecten van de constitutie (de Ander en de *derde term*) spelen door elkaar. Belangrijk is immers deze constitutie *niet* te zien als een *successief* gebeuren: het is niet zo dat eerst de *imaginaire* orde ontstaat, en daarna opgevolgd wordt door de *symbolische*. Fantasmatische (*imaginaire*) termen blijven de taal als *symbolische*, wettelijke orde doorkruisen, en omgekeerd: het is in een talig proces dat ze haar fantasmatische verhouding tot haar broer (en tot zichzelf) wil vastleggen.

De instantie die borg staat voor de *censuur* van de *symbolische* orde is Kreoon, de metonymische Heerser. Hij onderbreekt de rechte weg die Antigone wil volgen, op weg naar haar Ander, haar

¹⁷³ VERNANT, "'Oedipe' sans complexe", o.c., p.90 - mijn cursivering

¹⁷⁴ Philippe VAN HAUTE, *Psychoanalyse en filosofie. Het imaginaire en het symbolische in het werk van Jacques Lacan*, Leuven, 1989, p.39

¹⁷⁵ VAN HAUTE, o.c., p.48-53

¹⁷⁶ Op die manier geanalyseerd vertoont Antigones discours een zgn. hysterische structuur: de talige operatie toont de (subjectieve) onmogelijkheid, de onderliggende structuur het (fundamentele) onvermogen. In de taal, in de onontkoombare toetreding tot de *symbolische* orde releveert zich de breuk, het tekort die elke poging een verlangen ondeelbaar te beleven kenmerkt. (Paul VERHAEGHE, *Tussen hysterie en vrouw. Een weg door honderd jaar psychoanalyse*, Leuven, 1987, p.85 & 92-97)

broer, de νομος/φιλια. Kreoon creëert in zijn troonrede (en later probeert hij die logica te handhaven, in zijn argumenten tegenover Haimoon) een rationaliteit, een taal die de taal van de πολις is, die de identificatie (tussen αὐτο en νομος) moet voorkomen. Deze functie van de heerser - is dit een voorbeeld, eens te meer, van de meester-slaaf-dialectiek? - sluit aan bij dat andere kenmerk van de reeds eerder geschetste driehoek Kreoon-Antigone-νομος, nl. het *performatieve* karakter ervan. Het proces-Antigone is dus een *reële* (en tegelijk onmogelijke) constitutie van het subject Antigone - het gebeurt daar, op de scène, waar we op toekijken, het is geen re-presentatie van een mythisch verhaal. Evenmin is het *dramatisch* gebeuren, in de zin van een geordend handelingsverloop met begin, midden en einde - de niet-onderhandelbare weigering om de *censor* aan het woord te laten is gegeven in de proloog. Als Ismene hem aan het woord laat, onrechtstreeks, sluit ze zichzelf al uit, dat bevestigt Antigone ten overvloede. Er zijn geen gebeurtenissen-die-plaatsvinden, er is enkel sprake van een verfijning¹⁷⁷ van de termen waarin het conflict uitgevochten wordt: "Ce qui se passe, ce sont des effondrements, les tassements de diverses couches de la présence des héros dans le temps. C'est cela qui reste indéterminé - dans l'effondrement du château de cartes que représente la tragédie, une chose peut se tasser avant une autre, et ce qu'on retrouve à la fin quand on retourne le tout peut se présenter de différentes façons."¹⁷⁸ Antigones verzet tegen de *censor*, tegen de derde persoon die het verschil moet markeren tussen de Held en de Wet, is een verzet tegen de voorlopige bepaalbaarheid van de taal als *symbolische* orde, die een einde moet maken aan het libidineus geweld. Daarom heeft ze het over ἀγραπτα νομιμα - wat niet geschreven is, laat zich niet inpassen in de πολις - die 'niet enkel vandaag en gisteren, maar altijd hebben bestaan' en waarvan 'niemand weet vanwaar ze zijn verschenen'. Ordenende categorieën als *tijd* en *oorsprong*, noties die het verschil tussen het Ik en de Ander moeten markeren, mogen/kunnen in haar universum niet bestaan.

Op weg naar haar graf confronteert het koor Antigone met haar mythisch lot:

πατρῶν δ' ἐκτίνεις τιν' ἄθλον.

Je betaalt de prijs van je vader.

¹⁷⁷ Verfijning betekent in zekere zin *herhaling*. Het initiële trauma (de *oerverdringing*, in Freuds termen) krijgt telkens weer een nieuwe mise-en-scène, die de betrokkenen geen stap dichterbij een oplossing brengt, maar die wel de structuur van de *symbolische* orde *an sich*, met name als politiek gebeuren, compliceert. Dàt kan juist de maatschappelijke betekenis zijn van de fantasmen in het tragisch discours. De toeschouwer is dus niet in de eerste plaats getuige van een psychogenetische ontwikkeling van de personages - de scène is niet de scène van de therapeut, en evenmin die van Ibsen - maar wel van de grenzen die het politieke, als 'nieuw' discours stelt aan de constitutie van het verlangen, individueel en collectief.

¹⁷⁸ LACAN, o.c., p.308-309

Hierop antwoordt Antigone:

ἔψαυσας ἀλγεινοτάτας ἐμοὶ μερίμνας

Je hebt de bitterste van mijn gevoelens geraakt

(Soph.*Ant.*, 856-857)

Μερίμνα is verwant aan μνημη, *herinnering* en betekent dus eigenlijk 'het oproepen van vroegere gevoelens'. In haar dodentocht, waarin Antigone tenslotte alleen zal staan, met tegenover zich haar 'Ατη - dat onvertaalbare woord waarin mythische schuld, noodlot, de hele geschiedenis van de lijdende goden en mensen vervlochten zijn - ziet ze de keten van *betekenaars* waarin ze haar verhouding tot de νομος geplaatst heeft. Met andere woorden: de *herinnering* - onvoorstelbaar veel belangrijker in de orale cultuur van de ἀγραπτα νομιμα dan in onze schriftcultuur - aan Oidipous, wiens legitimiteit als heerser over Thebe én als haar vader, zo overbepaald was, verschaft haar toegang tot de 'Ατη: "On s'approche ou on ne s'approche pas d' 'Ατη, et quand on s'en approche, c'est en raison de quelque chose qui est lié dans l'occasion à un commencement et à une chaîne, celle du malheur de la famille des Labdacides.¹⁷⁹" Precies hier kan het vermoeden ontstaan, dat het identificatieproces van Antigone meer is dan een individueel, narcistisch gebeuren, maar dat het een fundamenteel *historisch* gebeuren is, door het koor beschreven als de onmogelijkheid om de mythische betekenisketen te onderbreken, er enige *censuur* op uit te oefenen:

οὐδ' ἀπαλλάσσει γενεὰν γένος

Het ene geslacht bevrijdt het andere niet

(Soph.*Ant.*, 596)

Antigone is dan niet (alleen) meer de eenzame heldin, die het meest concreet, het best omschrijfbaar (ook als plaats: de graftombe) is in de μυθος van de tragedie¹⁸⁰, maar ze markeert tegelijk de impasse waarin de πολις terechtkomt - concreet: de stad Thebe, als anti-Athene¹⁸¹ - op het moment dat de νομος ontdaan is van haar mythische (als een bijzondere verwijzing naar het goddelijke) dimensie, en in de ogen kijkt van haar *reële* orde. En daar kan ze niet meer terug: "La tragédie est au-delà de la ligne ou de la barrière au bord de laquelle est

¹⁷⁹ LACAN, o.c., p.306

¹⁸⁰ μυθος in de betekenis van Aristoteles' *Poetica*, nl. συνθεσιν των πραγματος, *samenstelling der dingen/gebeurtenissen* (*Poet.*, VI, 1450a).

¹⁸¹ Froma I. ZEITLIN, "Thebes. Theater of self and society in Athenian drama", in EUBEN, o.c., p.116-117

entrevu, mais surtout espéré, un franchissement possible.¹⁸²" Het is het koor zelf, dat waarschuwde voor deze definitieve *transgressie*, in algemene zin, in een koorlied:

‘ γὰρ δὴ πολὺπλαγκτος ἐλπὶς πολλοῖς μὲν ὄνασις ἀνδρῶν,
πολλοῖς δ’ ἀπάτα κουφονόων ἐρώτων·
εἰδότει δ’ οὐδὲν ἔρπει, πρὶν πυρὶ θερμῷ πόδα τις
προσαύσῃ.

*Want de hoop, op haar talloze zwerftochten, is voor vele mensen een geluk,
maar voor velen de roof van lichtzinnige verlangens;
die niemand overkomt, tot hij aan het hete vuur zijn voet
verbrandt.*

(Soph.*Ant.*, 616-619)

Eerder noemden we de plaats die Antigone inneemt in de ἀγων met Kreoon *parresiastisch*. Het is duidelijk geworden dat het verlangen naar waarheid dat de παρρησια kenmerkt van een heel bijzondere aard is. Antigone stelt geen vragen - zoals de klassieke παρρησια eiste - maar beantwoordt ze, het is de machtige die de vragen stelt. En de zwakte van de tegenstrever, waar Antigone op mikt als παρρησιαστής is niet de onwetendheid van Kreoon, maar zijn politieke trots. Antigone probeert dus, in een situatie die we ons als extreem bedreigend kunnen voorstellen: een vijandig koor, moegetergde wachters. Het is niet meer de ene waarheid tegenover de andere - de *democratische* παρρησια - maar een aanspraak op macht tegenover een aanspraak op waarheid, waarbij Antigone deze transformatie stimuleert, zelfs uitlokt. Deze radicalisering van de παρρησια situeert Foucault bij de (hellenistische) cynische filosofen, en hij wijst op gewijzigde objectieven en effecten. In de cynische versie van de παρρησια zou het belangrijkste effect van de parresiastische strijd met de macht is niet meer het verleiden van de gesprekspartner tot een nieuwe waarheid of tot een nieuw niveau van zelfbewustzijn zijn, maar het internaliseren van deze strijd bij de gesprekspartner¹⁸³. Wat het effect betreft, van een internalisering van Antigones waarheid bij Kreoon is er uiteraard geen sprake: het is niet Antigone die hem tot zijn κομμος brengt, maar een complex van gebeurtenissen die hoogstens het gevolg zijn van haar positie. Maar bij Antigone gaat het misschien over een heel ander soort παρρησια, die niet meer dialogisch van aard is: haar provocerend spreken is de aanzet tot een (catastrofale) poging tot bepaling van de verhouding van het *zelf* tot de waarheid. Maar anders dan bij de klassiek-Romeinse denkers die Foucault citeert, bestaat haar waarheid niet uit een "stelsel van rationele beginselen dat gebaseerd is op algemene

¹⁸² Philippe LACOUÉ-LABARTHE, "De l'éthique: à propos d'Antigone", in DEGUY, o.c., p.25

¹⁸³ FOUCAULT, o.c., p.65 - Enkele van Foucaults termen zijn in dit verband wel problematisch. *Zelfbewustzijn* en *internaliseren* hebben een moderne connotatie, en slaan eerder op de *verlichte* verhouding tussen subjectiviteit en politiek (een streven naar toetsing van het politiek-maatschappelijke gebeuren aan criteria van een subjectivistische ethiek) dan op het antiek-Griekse gebeuren en de tragedie in het bijzonder. Bij de Grieken leidde de ontdekking van het *gedeelde* subject tot het omgekeerde resultaat, nl. de verzelfstandiging van het politieke, of, nauwkeuriger, tot een eerste poging om het politieke terrein als collectief gebeuren te onderscheiden van andere *symbolische ordes*, zoals rituelen en mythologie. Als we het in de relatie Antigone-Kreoon over internaliseren hebben, betekent dit dat Antigone het belangrijker zou vinden dat Kreoon de structuur van hun spreken (het meta-talig aspect) (h)erkent, dan dat hij haar gelijkstelling van νόμος en φιλία als zodanig zou overnemen.

uitspraken over de wereld, (...) ¹⁸⁴, maar uit een gapende afgrond, een *schitterende* grens. De *verhouding* - of: de differentie - tussen het levende zelf en de waarheid van de dood is dus wel gegeven, maar is de waarheid (van de *αὐτονομος*) wel bepaalbaar gemaakt? Antigone voltrekt de vergeestelijking van het *παρρησια*-concept, die Foucault beschrijft van Euripides tot Cicero, binnen de twee bedrijven - maar haar 'esthetica van het zelf' (Foucaults term ¹⁸⁵) is niet filosofisch, maar tragisch. De logica van de *παρρησια* als politieke *vorm* is echter wel degelijk relevant voor haar plaatsverschuiving - van de *ἀγορα* naar de grafkamer. Het blijkt immers dat zij, op een perverse wijze, van deze politieke vorm gebruik moet maken, om haar eigen esthetica van het zelf onder ogen te kunnen zien. In die zin is Antigones bijzonder soort *παρρησια*, met de nadruk daarin op het *ongeschreven* karakter van de *νομος*, verwant aan de zelfkennis zoals Plato die ontwikkelt. Daarbij is het schrift (de geschreven wet) slechts een *είδολον*, een gebrekkige, misleidende voorstelling, maar tegelijk is het de *naam* die naar de waarheid voert ¹⁸⁶. De paradox - zo men wil: de aporie - van Antigone is dan het feit dat de *naam* van haar waarheid '*ἀγραπτα*' is: het beeld (*είδολον*) bestaat slechts als afwezigheid, als niet-inscriptie. Zonder de *ἀγραπτα κάσφαλη θεων νομιμα* - en zonder de geschiedenis van de rechtstheoretische recuperatiepogingen, waarvan we zelfs de *autonome* figuur Antigone niet meer kunnen losmaken - zou de tragische heldin bij het woord *αὐτονομος* hebben kunnen zwijgen en wegvlugten. En dat gebeurt juist niet.

Maar is die schittering, is datgene wat, over de grens heen, aan Antigone verschijnt, nadat de "lichtzinnige verlangens geroofd zijn", is dat wel iets denkbars? Lacan meent van niet: "N'oublions pas que si nous savons qu'il y a barrière et qu'il y a au-delà - ce qu'il y a au-delà, nous n'en savons rien. C'est un faux départ que de dire (...) que c'est le monde de la peur. Centrer notre vie, centrer même notre culte sur la peur comme terme dernier, est une erreur - la peur avec ses fantômes est déjà une défense localisable, une protection contre quelque chose qui est au-delà, et qui est précisément ce que nous ne savons pas ¹⁸⁷."

Maar er is misschien toch een denkbare mogelijkheid, namelijk vanuit een denken van de grens tussen *symbolische* en *reële* orde. In de psychoanalytische theorie is de *reële* orde een problematisch concept. Het *reële* staat het voor een werkelijkheid die niet in de keten van *betekenaars* opgenomen is, zelfs niet kan opgenomen worden, omdat het een orde is van louter

¹⁸⁴ FOUCAULT, o.c., p.83

¹⁸⁵ Ook dit is een bijzonder gevaarlijke term, rekening houdend met de antiek-Griekse context. Foucaults project, in de lijn van de *bestaansesthetiek* van filosofen als Nietzsche en Bataille, is erop gericht het verlangen naar zelfkennis (naar waarheid) los te koppelen van een ge-representeerde Ander. Het is erop gericht het collectief verdrongen libidineus geweld - de wreedheid van elk verlangen, anoniemer naarmate het meer in de collectiviteit is ingebed - te bevrijden van elk geëntologiseerd object. Foucault reageert dus op een verschijnsel dat precies *na* en *uit* de tragedie is ontstaan, terwijl Antigone (én Kreoon) de (platoonse) moralisering van het politieke, van het verlangen naar macht eerder anticiperen. Terloops weze gezegd dat de verhouding tussen seksuele identiteit en politiek-maatschappelijke identiteit - die zowel voor Freud als voor Foucault van essentieel belang is - heel anders geduid moet worden naargelang deze te situeren is vóór of na de breuk die Foucault plaatst in de eerste helft van de 17de eeuw, het moment van de privatizing van het lichaam.

¹⁸⁶ Marghareta ISNARDI PARENTE, "Platon et le discours écrit", in *Archipel Egéen*, 1991/1, p.21-24

¹⁸⁷ LACAN, o.c., p.272

afwezigheid (van de *phallus*¹⁸⁸). De *reële* orde staat voor de plaats waar het discours, als *symbolische* orde, wordt gesloten, of eigenlijk: zichzelf sluit, zodra het subject intreedt en zichzelf daarmee dus *deelt*, zichzelf splijt¹⁸⁹. Omdat die breuk met de *reële* orde de constitutie van het subject zelf uitmaakt, kan deze enkel achteraf (in Freuds termen, *nachträglich*) ervaren worden. Het zijn precies confrontaties met de concrete wet, die deze ervaring, telkens weer, uitlokken. En bij Antigone doet deze confrontatie zich voor in de meest absolute vorm, op het punt waar Wet en Dood elkaar ontmoeten: de absolute grens. De paradox van de *Nachträglichkeit* doet zich bij Antigone trouwens in een bijzonder merkwaardige vorm voor. In **Oidipous in Kolonos** staat deze dialoog, vlak voor Oidipous' dood:

[Οἰδιπους] ὦ παῖδες, ἤκει τῷδ' ἐπ' ἀνδρὶ θέσφατος
βίου τελευτῇ κούκετι ἔστ' ἀποστροφή.

[Ἀντιγονη] πῶς οἶσθα; τῷ δὲ τοῦτο συμβαλὼν ἔχεις;

[Oidipous] *Kinderen, het nadert, het einde van het leven, door de goden voor deze mens aangekondigd, en het is niet meer af te wenden.*

[Antigone] *Hoe weet je dat? Welk teken heb je daarvan gekregen?*

(Soph. *Oid.K.*, 1472-1474)

Een ogenblik voordien heeft Antigone haar broer Polyneikes al zien vertrekken, vervloekt door zijn vader, zijn dood tegemoet, wanneer hij later zal terugkeren als vijand van Thebe. Het perspectief van de dood krijgt *reële* contouren voor Antigone, en ze eist een *teken*, ze wil de grens zien: dat teken krijgt ze te zien in haar eigen drama, in de wet van Kreoon, de dood als *συμβολον*. Sophokles schreef **Oidipous in Kolonos** op het einde van zijn leven, vele jaren na **Antigone**, alsof hij het trauma van de eerste Antigone een geschiedenis wou geven, alsof hij haar 'Ατη *nachträglich* wou ensceneren. Nu krijgen we het te zien.

Voor Antigone breekt er, in haar *κομμος* een catastrofe uit - enerzijds als melodrama, anderzijds als een ondraaglijk toezien op het lijden. Maar niet vanuit doodsangst (die is immers

¹⁸⁸ De *phallus* valt theoretisch gezien helemaal niet samen met de biologische penis, maar staat voor de zuivere *aanwezigheid*, (nog) niet bemiddeld door een *derde term*. Zodra het subject toetreedt tot de *symbolische* orde - en zich daarmee als *gedeeld* subject constitueert - bestaat de *phallus* enkel nog als *naam-van-de-phallus*, en in de mate dat de vader zich aandient als *wetgever*, als *naam-van-de-vader*. De *phallus* markeert dus zowel de aanwezigheid (de *symbolische* opvulling van het tekort) als de *afwezigheid*. De aanvaarding ervan impliceert immers een erkenning van de plaats van de Vader ten opzichte van de Moeder (het gaat om structurele termen, niet over levensfeitelijke familieverhoudingen) en daarmee een verzaken aan het eerste object van verlangen, de eerste Ander die de Moeder is. Toetreden tot de taal betekent dus: een *symbolische castratie*.

¹⁸⁹ Of zoals Lacan het uitdrukt: 'das Ding', een parafrase op het kantiaanse 'Ding-an-sich'. Dit is een andere term voor de *reële* orde: "Car ce *das Ding* est justement au centre au sens qu'il est exclu. C'est-à-dire qu'en réalité il doit être posé comme extérieur, ce *das Ding*, cet Autre préhistorique impossible à oublier dont Freud nous affirme la nécessité de la position première, sous la forme de quelque chose qui est *entfremdet*, étranger à moi tout en étant au cœur de ce moi, quelque chose qu'au niveau de l'inconscient, seule représente une représentation." (LACAN, o.c., p.87)

localiseerbaar, vgl. Lacan), wél vanuit de wet, de νομος zelf, aangescherpt als αὐτονομος. Met andere woorden: in de *symbolische* orde zelf, op het punt waar het subject zichzelf gaat identificeren met de *betekenaar* (die niet *gecensureerd* is door een derde Ander), stort zij zich in de afgrond. De *reële* orde openbaart zich, waar Antigone die identificatie *ziet* - vandaar dat ze zo sterk de nadruk legt, tot in het absurde, op haar unieke eerbetoon voor haar broer -, waar ze ziet dat ze als αὐτονομος de keten van *betekenaars* heeft gesloten, en daarmee heeft vastgesteld dat het punt waarop het *imaginaire*, het *symbolische* en het *reële* samenkomen, letterlijk *niets* is. "De onmogelijkheid om de *betekenaar* volledig te doen betekenen wat hij betekent, grijpt niet meer naast zichzelf, maar ontsnapt aan de ratage, valt samen met zichzelf en breekt inderdaad - nu *reël* - door: daardoor wordt leefwereld *reël* meegesleurd in de onmogelijkheid deze te doen samenvallen met wat men zegt dat hij is.¹⁹⁰"

Als, zoals Lehmann het zegt, de *geschreven* wet voor Euripides een menselijke hulpconstructie fundeert tegen de bedreigingen van goddelijke machten¹⁹¹, dan krijgt de fusie van ἀγραπτα νομιμα en αὐτονομος ook een fundamenteel politieke betekenis. Bij Euripides ontstaat de mogelijkheid om het politieke en het religieuze van elkaar te scheiden, omdat de structuur van de wereld (het wereldbeeld) niet meer gedragen wordt door de mythe. De τοπος van die scheiding is, ook bij de laatste der tragici, de verplichting om dode verwanten passend te begraven: het is dan geen religieuze plicht meer, maar een politieke noodzaak. Het door Odysseus in Sophokles' *Ajax* aangereikte argument wordt geplaatst in een ruimer perspectief:

[Ἀγαμέμνων]	ἄγωγας οὖν με τὸν θάπτειν ἔαν;
[Ὀδυσσεύς]	ἔγωγε· καὶ γὰρ αὐτὸς ἐνθάδ' ἵξομαι
[Agamemnon]	<i>Jij beveelt me dus het lijk te laten begraven?</i>
[Odysseus]	<i>Ja. Want ik zal zelf ooit hetzelfde nodig hebben.</i>

(Soph. *Ai.* 1364-1365)

Bij Sophokles is dergelijke redenering in zekere zin een *exces* - een brutale negatie van de religieuze dimensie. Maar in *Antigone* mondt de begrafenis-τοπος uit in de omgekeerde catastrofe: de weigering om het wereldbeeld - als *symbolische* orde - mede te laten bepalen door de politieke *derde*.

De tragische ironie wil dat die derde (Kreoon) in de ondergang meegesleurd wordt, ondanks het feit dat hij wél beïnvloedbaar is. Het einde van Kreoon krijgt vorm in twee gebeurtenissen: de dood van zijn zoon en zijn vrouw, en de terreur van de natuurkrachten die de stad besmetten met

¹⁹⁰ Marc DE KESEL, *Grens en grap: het concept van het reële in het denken van Slavoj Žižek*, Gent, 1993, p.70

¹⁹¹ LEHMANN, o.c., p.190

het bloed van de gesneuvelde vijand, zoals de ziener Teiresias het hem vertelt. Thebe - en Kreoon die zich met de stad vereenzelvigd heeft, én de hele dynastie van de Labdakiden - is een stad, een anti-πολις die haar eigen grenzen fanatiek bewaakt: "Thebes endlessly shuttles between the extremes of rigid inclusions and exclusions on the one hand, and radical confusions of difference on the other."¹⁹² Voor Antigone is de identiteit - van haar beide broers in de φιλικία, en van zichzelf met de wet: αὐτονομος - absoluut, voor Kreoon het verschil, nl. in iemands houding tegenover de πολις. Maar er is een fundamenteel onderscheid tussen het tragische lot van Antigone en dat van Kreoon. Kreoon kan teruggrijpen naar een semi-legalistisch adagium - καθεστωτας νομους¹⁹³ enerzijds, en naar een voorstelbaar rouwproces anderzijds, terwijl Antigone alleen tegenover een *niets* staat, waarbij woorden tekort schieten, ofwel gereduceerd blijken tot hun naakte banaliteit. In **Antigone** is het verschil-in-de-realiteit tussen het goddelijke en het politieke, in tegenstelling tot Euripides' tragedies, niet denkbaar, de mythe van de αὐτοχθονία komt enkel in de plaats van de (voor Athene) fundamentele legende van de αὐτοχθονία, het *geboren zijn uit de aarde*. Anders dan bij Euripides zijn bij Sophokles de goden nog niet helemaal gereduceerd tot pure *namen*, ze zijn nog niet losgemaakt van de orde waarnaar ze refereren. Alleen blijkt die orde onkenbaar te zijn geworden, ze blijkt niets te zijn. Op die manier gelezen, is de tragedie, **Antigone**, in het bijzonder, het relaas van het verdwijnen van de goden uit de politiek, niet als een anti-religieuze staatsgreep, ook niet als een secularizatie- en/of verdringingsproces, maar als een door de politiek (het toeval?) op gang gebrachte confrontatie met het *reële*, het *niets* achter de mythische identiteit - in de νομος, als een 'big bang' in de bijzondere κοσμος (wereld-orde) die de πολις is. Bij Sophokles én bij Euripides overschrijden de 'helden' hun realiteit, en storten zich in de afgrond van de geschiedenis. Maar waar Sophokles die afgang als een banale leegte toont, een eeuwigdurend *nu*, zal Euripides proberen de grens te denken in haar meerduidigheid. Als tragedie is dit echter gedoemd te mislukken, het meest vernietigend in de **Bacchanten**: als die démarche, in een ander discours, in de filosofie, wél lukt, dan eindigt de tragedie.

¹⁹² ZEITLIN, o.c., p.121

¹⁹³ Soph.Ant.,1113

4. Perspectieven na *Antigone*

Het is ondertussen duidelijk geworden dat de groeipijnen van de Atheense *πολις*, pijnen die eigenlijk nooit gestild zijn, niet begrepen kunnen worden als een opeenvolging van historische crises, maar hoogstens als telkens terugkerende naweeën, of beter nog, fantoompijnen uit voorbije, maar nooit definitief voltrokken gebeurtenissen. Op een bepaalde manier - de vergelijking is enkel illustratief - vertoont de Atheense geschiedenis van de 5de en 4de eeuw v.C. zelf de structuur van een tragedie: een lijden dat ontstaat door de vervlechting van een verdrongen verleden en een ongewenste toekomst, een lijden aan *tegenwoordigheid*. De Attische tragedie, en het *recht* van de politieke *νομος*: het zijn twee pogingen om dat lijden te verzachten, pogingen van een welbepaalde groep mensen omzich als *historische* wezens te begrijpen. De figuur van Antigone gaat ten onder - maar schittert tegelijk verblindend, Lacan heeft het over 'l'éclat d'Antigone' - op een moment dat het paradigma verschuift, op een moment dat de Athener, in het recht als politieke *νομος*, het Object achter de Wet denkt te zien: de Athener is Antigone. Het denken van Aristoteles is precies een verwerking van die schok, die verblinding. Aristoteles tracht juist niet de substantie van de *νομος* te zien, nee, hij probeert instituties te denken, én een *praktische rede*, voor een openbaarheid die zich opnieuw - geschrokken - afwendt, zij het op een totaal andere manier (niet meer sacraal, maar politiek), van de schittering, van de 'Αττη. De politiek kan niet meer verblind worden door het witte licht van de Wet, maar die institutionele helderheid is grijs, er 'schijnt' niets meer. De Wet is ontdaan van haar pathologie (in de kantiaanse zin, d.w.z. van al haar bijkomstige sensaties), en haar nachtzijde, haar bestaan als zwart gat (dat alles opslorpt) is onbespreekbaar geworden - *onbespreekbaar* in tegenstelling tot *onuitsprekelijk*, want die laatste term impliceert de erkenning van het bestaan van die duisternis.

Er blijven voorlopig twee vragen onbeantwoord:

1. Hoe komt de *νομος* terecht in het recht, en welke weerstanden ontmoet ze daarbij? In Sophokles' tragedie heeft de *νομος* een gevaarlijke grens overschreden, en toch is ze weliswaar veel later, gerecupereerd door het denken, het denken als *legalisme*.

2. Waarom heeft de tragedie het theater nodig? Is, gegeven een aantal fundamenteel afwijkende kenmerken van de antieke scène zoals het bestaan van de *παρρησια* en het performatieve, niet-*re*-presenterende karakter van die scène, dit theater denkbaar zonder een radicaal in vraag stellen van elk (post-)modern concept van *μυμησις*¹⁹⁴?

¹⁹⁴ vgl. de vragen bij LACQUE-LABARTHE, o.c., p.35-36. Lacoue-Labarthe heeft het in dit verband over een 'éthique tragique', en hij wil niet als onvermijdelijk aanvaarden dat de scène de ethiek esthetiseert, een verwijt dat Lacan meer dan eens terloops aan theatermakers maakt.

Op de eerste vraag wil ik ingaan aan de hand van drie sleutelproblemen tot de νομος als (pre-)juridisch concept: de betekenis en de plaats van νομος in een *institutionele* normenhiërarchie (waarbij de institutie van de γραφή παρανομον als paradigmatisch kan beschouwd worden, hoofdstuk II); de relatie tussen de culturele overheersing van *schriftuur* en de *juridisering* van het νομος-begrip (hoofdstuk III); de rol van de notie *gemeenschap* (κοινωνία) in de verbinding tussen νομος en πολίς, in het proces van *politisering* (hoofdstuk IV).

De tweede vraag onderzoeken we in hoofdstuk V. De profetie van Cassandra in Aischylos' **Agamemnoon**¹⁹⁵, één van de meest ontluisterende scènes in het *corpus* van de tragedie, vat in zekere zin de problematiek samen. Cassandra, dochter van Priamos, de verslagen koning van Troje, is als slavin en concubine van Agamemnoon naar Argos gevoerd. Zij ziet, in haar geestesoog, welke gruwelen Agamemnoon overkomen, en ze vertelt dit aan het koor van burgers uit Argos, zij die te oud waren om in Troje te gaan vechten. Zij weet dat Agamemnoons lot ook haaar lot is. Zij beschrijft, ensceneert in zekere zin zelfs, haar eigen gewelddadige dood. Het *nu* van de tragedie in al zijn pijnlijke actualiteit getoond, of zoals Cassandra zelf zegt:

φρενώσω δ' οὐκέτ' ἐξ αἰνιγμάτων.

Ik zal u waarschuwen, maar niet meer in raadsels.

(Aisch.*Agam.*, 1183)

¹⁹⁵ Aisch.*Agam.*, 1178-1330

HOOFDSTUK II

De γραφή παρανομον en de plaats van de regel

Wanneer gevraagd wordt naar de verhouding tussen νομος en tragedie, dan impliceert dit haast onvermijdelijk een zeker apriorisme, nl. de wetenschap (onze wetenschap) dat de tragedie als het ware uitdooft waar een discours ontstaat dat gerechtigheid en recht steeds nauwer bij elkaar wil doen aansluiten - nog los van de hierbij aansluitende, maar nieuwe vraag of het verband tussen dit uitdoven en de theoretisering van de gerechtigheid *causaal* genoemd kan worden. In dit discours krijgt de gerechtigheid, als concept, een nieuwe naam: δικαιοσύνη, waarbij de notie van sociaal evenwicht gekoppeld wordt aan een zekere morele internalisering. Het woord komt, op één uitzondering na (een Euripides-fragment, zonder context), niet voor in bewaard gebleven teksten van pre-platoonse dichters¹. De introductie van dit nieuwe begrip δικαιοσύνη was dus blijkbaar nodig om de grens die de νομος in de tragedie overschreden had - zoals uit de lezing van de figuur van Antigone, αὐτονομος is gebleken - te herstellen (her-stellen) en zo die νομος te recupereren.

In de hoofdstukken die volgen willen we dit gebeuren in kaart brengen - eerder speculatief dan reconstruerend - vanuit vier verschillende invalshoeken. We gebruiken hiervoor zowel het *corpus* van de tragedies, als delen uit pre-tragische (Solon) en post-tragische (Plato, Demosthenes, maar vooral Aristoteles) literatuur. Deze vier invalshoeken zijn resp. van rechtshistorische, cultuurhistorische en politiek-filosofische en theater-theoretische aard:

1. een bespreking van de γραφή παρανομον, karakteristiek voor de plaatsing van de norm - al dan niet met de naam νομος - in een ontluikend recht (hoofdstuk II);
2. een duiding van de betekenis die de verschriftelijking van het Griekse denken heeft, voor het recht en voor het discours van de πολις in het algemeen (hoofdstuk III);
3. een beschouwing van de rol die de (pre-juridische) νομος - als wet, en als Wet - speelt in de *politieke* transformatie van het concept *gemeenschap* (κοινωνία) (hoofdstuk IV);
4. een onderzoek naar de betekenis van de *theatrale ervaring* als weerstand tegen de juridisering van de πολις (hoofdstuk V).

¹ vgl. HAVELOCK, "DIKAIOSUNE: an essay in Greek intellectual history", in *Phoenix*, XXIII(1969), p.50 & 68. De uitzondering is fr.486 (uit de *Melannipè*, geciteerd bij August NAUCK, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Hildesheim, 1964, p.512-513):

δικαιοσύνας τὸ χρύσεον πρόσωπον
het gouden gelaat van de gerechtigheid

Dit fragment werd geciteerd door een scholiast bij Aristoteles (*Eth.Nicom.*, V,I,1129b28 e.v.), waar δικαιοσύνη als opperste deugd wordt geprezen.

Bij de beschrijving van antieke juridische instituties stoot men telkens op fundamentele kentheoretische problemen, die in het beste geval met een verwijzing naar moderne rechtstheoretische concepten worden behandeld: een beroep op een door Herbert L.A. Hart geïnspireerd analytisch regelbegrip², of - ander voorbeeld - de aan Roberto M. Unger ontleende voorwaarde dat recht zichzelf als *autonoom* interpreteert om zijn eigen universaliseringseis hard te maken³. Dergelijke expliciete referenties blijken, paradoxaal genoeg, minder toereikend te zijn dan de impliciete (rechts)historische paradigmata in het werk van Louis Gernet⁴, Hans J. Wolff⁵ en Mogens H. Hansen⁶ - die verderop nog ruim ter sprake zullen komen. Bij een bespreking van een concrete institutie uit het klassiek-Griekse recht wordt men onvermijdelijk met deze paradox geconfronteerd, ook bij een onderzoek naar de *γραφη παρανομον* - ons *exempel* dat we voorlopig vertalen als *vordering wegens onwettigheid* (van een beslissing van de *ἐκκλησία*, de volksvergadering). Rechtsdogmatiek en geschiedenistheorie moeten vooraf aan elkaar getoetst worden: op beide terreinen garanderen *dogmatische* begrippen de coherentie van het discours, en dit op analoge wijze, zoals zal blijken.

De eigenlijke interpretatie van deze *γραφη παρανομον* wordt nog voorafgegaan door een beschouwing over de juridisering van de beslissing, en de relatie van die semi-juridische beslissing met de dogmatiek. In de *γραφη παρανομον* wordt die relatie zelf als het ware geïnstitutionaliseerd - zij het impliciet, en voortdurend verschuivend.

² Michael GAGARIN, *Early Greek law*, Berkeley, 1986, p.1-17

³ Richard GARNER, *Law and society in classical Athens*, London, 1987, p.47) verwijzend naar Roberto M. UNGER, *Law in modern society*, New York, 1976, p.198-200.

⁴ Louis Gernet hanteert, genuanceerd, het uitgangspunt van Emile Durkheim. Religie en ritueel liggen aan de basis van gemeenschapsvorming en sociale differentiëring, zowel bij een continuïteit als bij een breuk: "Le besoin de symbolisme, la prolifération du symbolisme est la caractéristique des sociétés antérieures à l'instauration de la *πολις*; on le constaterait dans tous les domaines du droit, jusque dans la pratique du contrat. On n'insistera jamais trop sur le changement radical et l'espèce de mutation brusque qu'a produits l'apparition d'une nouvelle forme sociale. Le symbolisme religieux tend à être éliminé. Même dans le domaine du droit criminel, la création de la monnaie permet de lui en substituer un autre, qui est par excellence un symbolisme profane: la peine principale devient l'amende" ("Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne", in -, *Droit et institutions en Grèce antique*, p.174).

⁵ Het paradigma van Hans J. Wolff is comparatistisch: "...in matters legal the human mind is so constructed as to seek similar solutions under analogous conditions" ("The origin of judicial litigation among the Greeks", in *Traditio*, IV(1946), p.35). Het ligt ook in het verlengde van een klassiek historisme.

⁶ In de teksten van Mogens H. Hansen klinkt een sterk liberaal getint 'archeologisch' positivisme door, dat bewust de discursieve breuken in de geschiedenis opzij schuift: "The close affinity of the two ideals [*ἰσηγορία* en *ἐλευθερία*, kt] is characteristic of Athenian democratic ideology and shows, *once again*, the close affinity between ancient *δημοκρατία* and modern democracy conceived as a political ideology rather than as a set of political institutions" (*Was Athens a democracy?*, Kopenhagen, 1989, p.26 - mijn cursivering).

1. Rechtshistorische apriorismen

Dat rechtswetenschap en geschiedschrijving vaak een moeilijke relatie met elkaar hadden, is waarschijnlijk een understatement. De ontwikkelingen, op beide terreinen, in de 19de eeuw waren hiervoor symptomatisch. Enerzijds beleefde het *Pandektenrecht* zijn hoogtepunt, deze strak-dogmatische studie van romeinsrechtelijke concepten, waarbij elke historische relativiteit ontkend werd en daarmee in feite elke niet-synchrone benadering van vóór-Romeinse normsystemen én van het Romeinse recht zelf onmogelijk werd gemaakt terwijl anderzijds het *historisme* als nieuw historisch-wetenschappelijk paradigma snel furore maakte. Leopold Ranke eiste van de historicus dat hij onderzocht 'wie es eigentlich gewesen [war]' - en dit impliceert in de eerste plaats: geen beoordeling volgens transhistorische normen en bijgevolg een beperkte betekenis van ethische oordelen over een verleden - maar vooral de gedachte dat het wezen, de *identiteit* van de 'dingen' (in onze context: de politiek-juridische instituties) in hun *geschiedenis* ligt. Omgekeerd geformuleerd: pas als we erin slagen om de geschiedenis van bv. een institutie te beschrijven en te begrijpen kunnen we de identiteit (de essentie, het belang) ervan op het spoor komen⁷.

Uit deze 19de-eeuwse stellingenoorlog trekt H.J. Wolff een aantal belangwekkende conclusies. Dit debat dwong (en dwingt, gezien de nauwelijks aangetaste macht van de juridische dogmatiek) tot fundamentele vragen over de betekenis van rechtsgeschiedenis als *rechtswetenschap*: "Hat sie [de rechtsgeschiedenis, kt] eine Funktion auch dort, wo es um die Auslegung, Anwendung und Fortbildung geltenden Rechts geht, oder beschränkt sich innerhalb der Wissenschaft vom positiven Recht ihre Rolle auf die bloße Aufklärung der Herkunft heutiger Entwicklung? Ist sie, mit anderen Worten, jenseits dieses, letzten Endes doch bescheidenen, Beitrags für die Jurisprudenz bedeutungslos und der Geschichtswissenschaft zuzurechnen?"⁸ Een *historistische* geschiedeniswetenschap leidt in het recht dus naar de vraag of de identiteitsbepaling van een juridische concept of van een institutie meer impliceert dan enkel een interessante verklaring, dan wel of die historisering van zo'n juridisch object op haar beurt een dogmatische betekenis krijgt.

⁷ Definities ontleend aan Frank ANKERSMIT, "Een moderne verdediging van het historisme. Geschiedenis en identiteit", in *De navel van de geschiedenis. Over interpretatie, representatie en historische realiteit*, Groningen, 1990, p.132-133. Rankes uitspraak moet genuanceerd worden, omdat uit de context blijkt dat het veeleer om een pleidooi voor historische bescheidenheid gaat dan om een methodologisch paradigma. Opvallend is wel dat Rankes concept van historiografische objectiviteit ('objektive Darstellung') onderworpen is aan een intuïtie van goddelijke orde, als garantie voor historische continuïteit (vgl. Rudolf VIERHAUS, "Rankes Begriff der historischen Objektivität", in Reinhart KOSELLECK, Wolfgang J. MOMMSEN & Jörn RÜSEN, *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, München, 1977, p. 64 & 69). Die vooronderstelling verklaart ook de evidentie van veel kritiek op het 'historisme', zoals bij Benjamin: "...kein Tatbestand ist als Ursache eben darum bereits ein historischer. (...) Der Historiker, der davon ausgeht (...) erfaßt die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist." ("Über den Begriff der Geschichte" [G.S.I-2], Frankfurt a.M., 1974, p.704)

⁸ H.J. WOLFF, "Die Rechtshistoriker und die Privatrechtsdogmatik", in *Opuscula dispersa*, Amsterdam, 1974, p.43

Nog nauwkeuriger geformuleerd: verandert de dogmatiek onder invloed van deze (potentiële) historisch-wetenschappelijke verklaarbaarheid?

1.1. Dogmatiek en narratio

Het betreft hier een probleem van geschiedenisfilosofische aard. Zowel in de *narratio*⁹ van de geschiedschrijver als in 'het leven' (van de historische actor) is de tijd als ervaring een factor van vervreemding, van distantie¹⁰. Voor de historicus - buitenstaander zijnde - is die afstand constitutief voor zijn arbeid zelf, voor de historische actor is de geleefde tijd een innerlijke ervaring, die niet hoeft samen te vallen met de *narratio* (door hemzelf, of door de geschiedschrijver) over dit leven. Dit impliceert een zekere paradox, vermits het de taak is van de historische *verteller*¹¹ om in een *continu* verhaal op te nemen wat in het leven als principieel *discontinu* - een telkens vervluchtigend verleden - ervaren wordt. Louis Mink omschrijft die paradox in een metafoor: "To comprehend temporal succession means to think of it in both directions at once, and then time is no longer the river which bears us along but the river in aerial view, upstream and downstream seen in a single survey."¹² Met andere woorden: de historicus heft de vervreemding op, maar creëert natuurlijk tegelijk een nieuwe kloof, nl. die tussen het leven dat klaarligt om beschreven, *gehistoriseerd* te worden in een *narratio* en die *narratio* zelf, die in Minks metafoor iets transcendentals krijgt. In dat laatste schuilt trouwens precies het probleem van dit beeld, én van deze opvatting. Waar het verdedigbaar is dat in de *narratio* de specifieke discontinuïteit die de geleefde tijd kenmerkt opgeheven wordt, ontstaat er echter tegelijk een nieuwe breuk, binnen de *narratio* zelf. Die breuk bestaat erin dat het aan criteria ontbreekt om te bepalen in welke richting het verhaal dient gelezen te worden: Minks metafoor van de rivier schiet

⁹ Het onderscheid dat gewoonlijk gemaakt wordt (en dat zijn oorsprong vond bij de linguïsten van het Russische Formalisme) is dat tussen *narratio* (verhaal, 'récit', 'discourse') en *gebeuren* (geschiedenis, werkelijkheid, 'histoire', 'story').

¹⁰ ANKERSMIT, "Over geschiedenis en tijd", in o.c., p.120

¹¹ Het gaat vanzelfsprekend om een specifieke opvatting omtrent de taak van de historicus, die theoretisch onderbouwd is door Hayden White. Die opvatting (geschiedschrijving als *narratieve representatie*) houdt in dat narrativiteit als een specifieke manier om de beschreven historische werkelijkheid te ordenen geen objectief of positief-wetenschappelijk gebeuren is, maar de vertaling van een opvatting over die werkelijkheid én over historiciteit, White vat die idee samen als "narrativizing discourse serves the purpose of moralizing judgments" ("The value of narrativity in the representation of reality, in W.J.T. MITCHELL (ed.), **On narrativity**, Chicago, 1981, p.23). De neiging van historici om narratief georganiseerd materiaal (in tegenstelling tot bv. middeleeuwse kronieken) als het meest betrouwbare te omschrijven is begrijpelijk, want "this value attached to narrativity in the representation of real events arises out of a desire to have real events display the coherence, integrity, fullness, and closure of an image of life that is and can only be imaginary" (l.c.). De naam voor dit (imaginair) verlangen naar coherentie in de historische *narratio* is, nog steeds volgens White: de Wet.

¹² Louis O. MINK, **Historical understanding**, Ithaca, 1987, p.57

hier tekort, want het water stroomt in één, bepaalbare, richting. Jonathan Culler toont in zijn lezing van Sophokles' **Koning Oidipous**¹³ dat in deze *narratio* - met de vadermoord als vertelde geschiedenis - de openbaring van een oorspronkelijk gebeuren als eerste oorzaak tegelijkertijd, op paradoxale wijze het effect is van zijn effecten, dat de (h)erkenning van zijn identiteit (als vadermoordenaar) voor Oidipous zowel het resultaat is *van* (de narrativisering van) als de oorzaak *in* de geschiedenis. En, wat nog belangrijker is: beide lezingen van Oidipous' queeste zijn evenwaardig, er is geen hiërarchie van een hogere orde, die deze twee tegengestelde hiërarchiën met elkaar kan verzoenen¹⁴. Deze hypothese, door van Roermund *interceptie*-hypothese genoemd¹⁵ heeft met name consequenties voor de juridische dogmatiek, en dus ook voor de plaats van die dogmatiek tegenover de geschiedschrijving over juridische instituties. In een klassieke discours Theorie (Hayden White, en vooral Foucault) wordt de voorkeur gegeven aan de interpreterende richting in de interceptie-hypothese: de zgn. feitelijke is het *produkt* van de discursieve strategie, de sluitsteen die geponeerd moet worden. Maar Cullers inzicht impliceert dat het niet volstaat om de traditionele volgorde eenvoudig om te keren. Die traditionele hiërarchie houdt in dat er een afbeeldingsrelatie bestaat tussen *kennen* en *werkelijkheid* - waarbij de werkelijkheid voor-gegeven is - maar de klassieke discours Theorie is even *representationalistisch* als ze aan de ken-act prioriteit verleent. De interceptie-hypothese daarentegen stelt die afbeeldingsrelatie zelf in vraag, door ervan uit te gaan dat over de richting van de *narratio* geen definitieve beslissing mogelijk is¹⁶.

Indien onbeslisbaarheid inderdaad een onontkoombaar aspect is van de *narratio*, dan zijn de consequenties voor de dogmatiek verrijkend. De problemen die zich voordoen op het terrein van een synchrone dogmatiek, nl. die van het juridisch oordeel zelf, duiken meteen op. Die problemen situeren zich op het niveau van (1) het *feitenrelaas* (welke kennis wordt tot de juridische *narratio* toegelaten, en in welke vorm?), op het niveau van (2) de *identificatie van de norm* (vanuit welke logische, historische en maatschappelijke samenhang wordt de toepasselijke norm bepaald?), en op het niveau van (3) de *toerekening* of *rechtsvinding* (met welk soort redenering, en in welke discursieve context worden feitenrelaas en normatief rechtsgevolg met elkaar verbonden?). De juridische dogmatiek fungeert dan als een uitsluitingsstrategie die politiek (in de ruime zin van het woord) ongewenste effecten moet voorkomen: het vaakst komt deze voor in de vorm van een

¹³ Jonathan CULLER, *The pursuit of signs. Semiotics, literature, deconstruction*, Ithaca, 1981, p.169-187

¹⁴ CULLER, o.c., p.183

¹⁵ VAN ROERMUND, *Recht, verhaal en werkelijkheid*, p.34

¹⁶ VAN ROERMUND, o.c., p.38

wegdrukken van de dynamiek die erin bestaat dat normatieve aanspraken de feitelijkheid (de werkelijkheid daarbuiten) structureren¹⁷. In laatste instantie - nl. waar de basisinstituties (de Constitutie) van het juridisch-politiek systeem gelegitimeerd dienen te worden, is die dogmatische dwang (als onbewuste laatste verweer tegen de onbeslisbaarheid) het grootst, krijgt ze mythische allures. Op dit punt raken (rechts)dogmatiek en geschiedschrijving het meest duidelijk in elkaar verstrikt.

Een voorbeeld uit de (rechts)geschiedschrijving over de Griekse oudheid illustreert dit. Tot in de 5de en 4de eeuw v.C. werd de verwijzing naar Solon, de eerste wetgever, door de Atheners als de ultieme legitimatie beschouwd, ondanks het feit dat - in de *narratio* van Herodotos - verteld wordt dat de eed van trouw van Solons Atheense tijdgenoten slechts tien jaar van kracht was¹⁸. Deze dubbelzinnigheid leidt de (moderne) commentator naar een dubbele conclusie: enerzijds accepteerden de Atheners blijkbaar de contradictie omtrent hun eed van trouw, ze achtten zich immers nog steeds gebonden, terwijl anderzijds de oer-*νομοι* (die van Solon, hoewel die bij hem *θεσμοι* heetten) hun oorsprong niet vonden in de instemming van de gemeenschap, als *δημος*. Hieruit trekt Sealey - en vóór hem o.a. Ostwald¹⁹, zij het implicieter - dan de conclusie dat er een dogmatisch-hiërarchisch onderscheid bestond (én ervaren werd) tussen *νομοι* en *ψηφισματα* (besluiten, decreten). Het dogmatische argument achteraf - het onderscheid werd inderdaad geïnstitutionaliseerd, na 403 v.C. - dient dus om een mythische stichter mee te dogmatiseren: de fundamentele onbeslisbaarheid omtrent de aard van Solons *νομοι* wordt vermomd als een tijdloze *dogmatische* zekerheid, m.a.w. als een criterium van beslisbaarheid. Bovendien zorgt de dogmatiek - het gaat hier om *onze* dogmatiek, de behoefte van rechtshistorici-juristen - ervoor dat het verschil in tijdsconcept (geleefde tijd *versus* vertelde tijd) tussen de antieke Athener en de historicus verdwijnt, en wel op een subtile wijze, nl. door te verwijzen naar Herodotos, een collega-historicus.

1.2. Dogmatiek en Nachträglichkeit

De rechtsfilosoof Hans Kelsen verwijst in een opstel over de staat als *fantasme*²⁰, naar **Totem und Tabu** - Sigmund Freuds werk over cultuurgeschiedenis en psychoanalyse²¹ - om de problematiek van de oorsprong (van rechtsorde en -dogmatiek) toe te lichten. Kelsen vindt in Freuds opvatting over het totemisme een verklaring voor de voorstellingswijze van de staat als

¹⁷ VAN ROERMUND, o.c., p.108

¹⁸ vgl. Raphael SEALEY, "On the Athenian concept of law", in *The Classical Journal*, LXXVII(1982), p.297

¹⁹ OSTWALD, *Nomos and the beginnings of Athenian democracy*, p.2

²⁰ Hans KELSEN, "Der Staatsbegriff und die Psychoanalyse" in Hans KLECATSKY (ed.), *Die Wiener rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross*, Wien, 1968

²¹ Sigmund FREUD, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* [Studienausgabe, Band IX], Frankfurt a.M., 1982

apex van de rechtsorde, zoals die in de dogmatiek uitgedrukt is²². Hij wijst is het van belang dat Freud, wiens psychoanalytisch onderzoek naar de (imaginaire) oorsprong van de gemeenschap slechts binnen zijn eigen wetenschappelijk paradigma te begrijpen valt, tot analoge conclusies komt omtrent de specificiteit van de gemeenschap en haar normerende factoren, als zijn eigen *reine* rechtstheorie ("eine der kausal-erklärende, naturwissenschaftlich-psychologische Soziologie entgegengesetzte *Rechtstheorie*"²³). Het is dus relevant, voor deze bespreking van de relatie tussen rechtsgeschiedenis en dogmatiek, om enkele psychoanalytische noties toe te lichten.

In dit verband is er een belangrijk psychoanalytisch concept dat de werking van de dogmatiek kan verhelderen: *Nachträglichkeit*. Dit concept is door Freud ontwikkeld naar aanleiding van de *casus* van de Wolfman²⁴. De analyse van deze patiënt voerde Freud terug naar één cruciale gebeurtenis in zijn verhaal, nl. het moment dat hij getuige was (of: zou geweest zijn) van de *coitus a tergo* van zijn ouders - de Wolfman was toen een half of anderhalf jaar oud. Deze gebeurtenis komt niet letterlijk voor in de *narratio* van de Wolfman, Freud maakt zelf duidelijk dat het een constructie is van hemzelf, als analist. Maar de klinische situatie dwingt hem ertoe aan deze constructie steeds meer werkelijkheidswaarde toe te kennen, en in de *overdracht* gebeurt hetzelfde bij de patiënt²⁵. Het opvallende is nu dat Freud insisteert op het werkelijk gebeurde karakter van deze initiële ervaring, omdat een ontkenning van de werkelijkheidswaarde neerkomt op een vernietiging van de hele analyse en de (klinische) effecten ervan: door, als analist, te snel te besluiten tot een fantasie, wordt het trauma - letterlijk haast - ver-ont-schuldigd. Het argument voor die werkelijkheidswaarde is echter precies de *narratieve* samenhang: de realiteit is een noodzakelijke voorwaarde voor de analyse zelf, voor een betekenisvolle samenhang in het leven van de patiënt. Toch blijft Freud tegelijk de nadruk leggen op het *geconstrueerde* karakter van die gebeurtenis, als een *supplement* van het gebeuren - maar die constructie is plausibel, gegeven bv. het simpele feit dat de baby in de slaapkamer van zijn ouders sliep. Culler kan uit dit commentaar concluderen dat Freud eigenlijk de interceptie-hypothese toepaste, dat hij bereid was de relatie tussen *gebeuren*

²² Voor een uitgebreide bespreking van deze analogie, toegepast op Kelsens notie van de staat als *hypostase*: zie hoofdstuk IV

²³ KELSEN, o.c., p.210

²⁴ FREUD, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose ('Der Wolfsmann')* [S.A. VIII], Frankfurt a.M., 1982

²⁵ Het verloop, zo men wil de reïficatie, van deze *oorspronkelijke* gebeurtenis wordt nauwkeurig geschetst in Donald J. SPENCE, *Narrative truth and historical truth. Meaning and interpretation in psychoanalysis*, New York, 1982. Hoewel voorbehoud moet gemaakt worden bij de pogingen van deze auteur om een ultieme waarheid omtrent de Wolfman te vinden.

en *narratio* in twee richtingen, onbeslisbaar qua prioriteit, te lezen²⁶. Het achteraf-karakter - de *Nachträglichkeit* m.a.w. - is dus een aspect van de geëiste narratieve samenhang.

Maar de inzet is nog groter. De neurose van de Wolfman is op gang gebracht door de geschetste *oerscène*: een gebeurtenis die niet-begrepen is, niet in een tijdservering geplaatst kan worden, maar pas opgeroepen wordt, pas *pathogeen* kan zijn en een neurose veroorzaken, wanneer een wél te vertellen gebeurtenis plaatsvindt, een verleidingsscène bv.. En indien die *oerscène* niet echt zou plaatsgevonden hebben, dan verzint de neuroticus er één: dat is het *oerfantasme* - een verschijnsel dat de in zo'n geval ontbrekende band tussen de *reële* orde (de *oerscène*, die onbegrepen moet blijven) en de *symbolische* orde herstelt. Freud zal steeds blijven vasthouden aan de onbeslisbaarheid omtrent het werkelijke karakter van de *oerscène*/oerfantasme, tot in zijn cultuurfilosofisch werk. Het is hier dat Freud voor Kelsen interessant wordt. Zo plaatst Freud²⁷ een initiële vadermoord/koningsmoord aan het begin elke mogelijkheid tot (voortzetting van) sociale organisatie: de jaloerse, tirannieke vader hield al de vrouwen voor zichzelf, tot de zoons hem vermoordden en opaten. Uit de schuld omtrent deze misdaad ontstond een systeem van taboes dat de sociale coherentie kon garanderen. Zelfs als deze moord niet reëel plaatsvond, maar enkel in de verbeelding van de zoons, als *fantasme* dus, dan volstaat dit om de geschiedenis op gang te brengen: van zodra de discussie begint over de vraag of het nu "In den beginne was het *woord*" (*Genesis*) dan wel "In den beginne was de *daad*" (Goethes *Faust*) was, zijn beide mogelijkheden open, en kan er niet meer beslist worden²⁸.

Het concept van de *Nachträglichkeit* in de *narratio* over (de constitutie van) het subject integreert dus een individueel en een sociaal (wellicht zelfs *institutioneel*) gebeuren, zoals Lacan aangeeft: "Ce que donc Freud nous montre, c'est ceci - c'est dans la mesure où le drame subjectif est intégré dans un mythe ayant une valeur humaine étendue, voire universelle, que le sujet se réalise."²⁹ De geschiedenis (van het subject, van de gemeenschap) komt neer op een letterlijk voort-durende intrede in de *symbolische* orde - de orde van de betekenaar, de taal - en dit gebeuren impliceert het creëren van een *supplement* t.a.v. het (verdrongen) reële, het oorspronkelijke trauma - dat echter pas *nachträglich* als trauma betekenis krijgt, (h)erkend wordt. De *oerscène* (of het oerfantasme) verzet zich tegen opname in het *symbolische*, en als ding maakt het zich los van die orde waarin het subject binnentreedt, het krijgt hoogstens nog een naam, maar "néanmoins, ça

²⁶ CULLER, o.c., p.179-180

²⁷ FREUD, *Totem und Tabu*, p.287-444

²⁸ CULLER, o.c., p.182-183

²⁹ LACAN, *Le Séminaire, livre I. Les écrits techniques de Freud*, Paris, 1975, p. 215

restera là, quelque part, parlé, si l'on peut dire, par quelque chose dont le sujet n'a pas la maîtrise."³⁰

En hier keert de (juridische) dogmatiek ook terug, in de vorm waarin toch nog, *nachträglich*, over het oerfantasme kan gesproken worden. Bij de Wolfman stond de oerscène aan het begin van een eindeloze reeks ervaringen van castratieangst - een neurose dus -, in de zgn. primitieve stam uit **Totem und Tabu** creëert de vadermoord (al dan niet imaginair: vgl. de Oidipous-mythe) het taboe (op incest, op intern geweld, zoals de *στυγία* bij de Grieken). Maar beide ervaringen/fantasmes (de realiteitswaarde is secundair, vermits de gebeurtenis als zodanig niet in de *symbolische* orde is opgenomen, zelfs niet opgenomen kan worden) hebben met elkaar gemeen dat elk begin blijkaar de aanwezigheid van de vader eist (resp. als sexuele geweldenaar en procreator, of als jaloerse koning). "C'est bien ce qui démontre que l'attribution de la procréation au père ne peut être l'effet que d'un pur signifiant, d'une reconnaissance non pas du père réel, mais de ce que la religion nous a appris à invoquer comme le Nom-du-Père."³¹ En zelfs zonder de quasi-gelijkstelling van religie en gemeenschap door de late Durkheim te accepteren³² is Lacans conclusie treffend - hij gaat terloops in op Freuds worstelingen met de werkelijkheidswaarde van de oerscène/oerfantasme: "Comment Freud ne la reconnaîtrait-il pas en effet, alors que la nécessité de sa réflexion l'a mené à lier l'apparition du signifiant du Père, en tant qu'auteur de la Loi, à la mort, voire au meurtre du Père, - montrant ainsi que si ce meurtre est le moment fécond de la dette par où le sujet se lie à vie à la Loi, le Père symbolique en tant qu'il signifie cette Loi est bien le Père mort."³³ Het is dus als naam dat de (dode) Vader, het stichtend geweld, toegang krijgt tot de *symbolische* orde, individueel en maatschappelijk. Het oerfantasme is verbannen naar het onbewuste, en sluit daarmee het discours zoals dat zich *symbolisch* constitueert: "La structure de ce qui se ferme, s'inscrit en effet dans une géométrie où l'espace se réduit à une combinatoire: elle est proprement ce qu'on y appelle un *bord*. (...) On s'y aperçoit que c'est la fermeture de l'inconscient qui donne la clef de son espace, et nommément de l'impropriété qu'il y a à en faire un dedans."³⁴

³⁰ LACAN, l.c.

³¹ LACAN, *Écrits*, Paris, 1966, p.556

³² "In **The elementary forms of religious life**, the argument that religion was the origin of culture culminated in the idea that society was the origin and essence of religion" (Dominick LACAPRA, **Émile Durkheim, sociologist and philosopher**, Ithaca, 1972, p.283)

³³ LACAN, l.c.

³⁴ LACAN, o.c., p.838

Hayden White suggereert dat het typische aan narratief georganiseerde geschiedschrijving precies is dat doorheen de *narratio* de indruk (de illusie?) ontstaat dat we ten langen laatste toegang krijgen tot de *reële* orde, m.a.w. dat het *reële* (al dan niet over-bepaald door het oerfantasme?) zich ontsluit in de tekst: "The historical narrative, as against the chronicle, reveals to us a world that is putatively 'finished', done with, over, and yet not dissolved, not falling apart."³⁵ Met andere woorden: de *narratio* moet voorkomen dat de sluiting traumatisch, desintegrerend werkt. En precies dat is ook de functie van de dogmatiek.

White geeft aan dat de ontwikkeling van de geschiedschrijving, sinds de Middeleeuwse kronieken, een steeds sterkere aanwezigheid van de Wet te zien geeft, met Hegels geschiedenisfilosofie als hoogtepunt: historiciteit (en historisch zelfbewustzijn als correlaat daarvan) als zodanig is slechts denkbaar in het kader van een juridisch systeem, dat vorm heeft gekregen in de staat³⁶. De verwerping door de actuele geschiedschrijving (en geschiedenistheorie) van Hegels alomvattend paradigma heeft dus zijn grenzen: "The demand for closure in the historical story is a demand (...) that sequences of real events be assessed as to their significance as elements of a moral drama."³⁷

Om de analogie tussen de representatie (door de Staat) van de legitimiteit en het *oorspronkelijk* totemisme te verduidelijken, verwijst Kelsen naar een onderdeel in dit ritueel, nl. name de offermaaltijd. Daarin wordt een heilige substantie aangeboden, "durch deren Genuß die Clangenossen sich ihrer *stofflichen Identität* untereinander und mit der *Gottheit* versichern"³⁸ Kelsen wijst erop dat Freud hier tot min of meer hetzelfde besluit als Durkheim, nl. dat in een objectieve verbinding met het offerdier materieel erkend wordt dat de sociale eenheid afhankelijk is van een religieus feit, meer nog, dat alle constitutieve eenheidsmomenten (religieus, sociaal, psychisch) in een gegeven gemeenschap *im Grunde von allem Anfang an* identiek zijn. Waarmee hij impliciet ingaat tegen Durkheims besluit, dat - in tegenstelling tot Freud - wél een zeker metafysisch karakter verleent aan de religieuze oorsprong van het sociaal feit³⁹. De kwestie is natuurlijk waarin die analoge specificiteit bestaat. Freuds totemisme is van *mimetische* aard, d.w.z. dat de eigenschappen van de godheid gerepresenteerd worden in het offerdier, waardoor de gemeenschap *mimetisch* deel krijgt, lichamelijk zelfs, aan (de substantie van) de godheid: de identificatie van offerdier en godheid is immers *nachträglich*. Hetzelfde geldt in de moderne rechtsorde voor de verhouding tussen de aan de wet onderworpen burger en de staat. Die staat is, zegt Kelsen, identiek met een als normatieve orde ('Zwangsordnung') erkende rechtsorde, maar wordt voorgesteld als een *persoonlijkheid*, niet als een abstract systeem van normen betreffende

³⁵ WHITE, o.c., p.20

³⁶ WHITE, o.c., p.12-13

³⁷ WHITE, o.c., p.20

³⁸ FREUD, o.c., p.422-423, geciteerd bij Hans KELSEN, o.c., p.210 - cursivering (in het citaat van Freud) van Kelsen

³⁹ vgl. LACAPRA, l.c.

menselijk gedrag. Door niet het onderscheid te maken tussen de voorstellingswijze van de staat, nl. als *persoon*, en haar abstracte karakter als normstelsel, ontstaat de indruk dat rechtsorde en staat verschillende *identiteiten* zijn. Met andere woorden: het metaforisch en mimetisch karakter van de staat als persoon wordt miskend⁴⁰. De personificatie is voor Kelsen alleen maar een *Denkbehoefte*, terwijl de hypostasering tot gevolg heeft dat de *functie* (van de staat) geïnterpreteerd wordt als (heilige?) *substantie*. In het totemistisch ritueel zorgt de theologie (een specifieke *symbolisering* van het *reële*, in lacaniaanse termen uitgedrukt) voor een identificatie van godheid en totemdier, en analoog zorgt in de (personifiërende) ideologie omtrent de staat precies de juridische dogmatiek voor een conceptuele identiteit tussen het subject (als *rechtspersoon*) en de staat als persoon, als *substantie* dus: "Ist im diesem Punkte die modern Staatstheorie primitiv, so ist eben das totemistische System die Staatstheorie der Primitiven."⁴¹ Om het in freudiaanse termen te zeggen: de dogmatiek zorgt ervoor dat de staat als *fantasme* - de *oerscène* van de vadermoord is bij Freud immers ook de verklaring voor het totemisme -, d.w.z. als een discursieve *sluiting*, kan functioneren.

1.3. Dogmatiek, rechtsgeschiedenis, gerechtigheid

Wat Kelsen hier concludeert over de 'onreine' staatsleer, kan *mutatis mutandis* ook gezegd worden over de dogmatiek in het algemeen, en uit H.J. Wolffs positiebepaling van die dogmatiek t.a.v. de rechtsgeschiedschrijving wordt dat duidelijk. H.J. Wolff waarschuwt, op indringende wijze, voor de verleiding om essentiële dogmatische distincties (verbintenis *ex contractu* en *ex delicto*, zakelijke en contractuele relatie met een object) als exclusief of exhaustief te beschouwen: zelfs waar de naam van een rechtsfiguur tot een analogie met actuele vormen zou doen concluderen, is dit ongepast. Anderzijds is de dogmatiek wel een hulpmiddel om op een zo abstract mogelijk niveau het typische karakter van een antieke rechtsfiguur vast te stellen, en in zekere zin abstractie te maken van historische toevalligheden. Terwijl omgekeerd de rechtsgeschiedenis - in de mate dat ze wijst op vergelijkbaarheid - bij kan dragen tot een zekere verdieping van de dogmatiek: "Denn die wertvollste Leistung der Rechtsgeschichte an die Dogmatik ist eben die Vermittlung einer vertieften Allgemeinkenntnis der Rechts als *intellektueller Technik* zur Lösung von Konflikten,

⁴⁰ Broekman maakt duidelijk dat de invoering van het dubbelzinnige begrip *persoon* ('persona': *mens* en *masker*) in het juridisch discours betekent dat *subject* gaat gelden als één van de noodzakelijkheidsvoorwaarden voor de dogmatiek, als universeel antropologisch beginsel: "Men moet zich (...) afvragen of deze personificatie, deze fictie [het begrip 'rechtspersoon', kt] niet als denkvorm zelf, als element van een omvattend discours, werkelijkheid is. (...) Dat is hij niet als inadequate afbeelding van een andere werkelijkheid, maar als een geheel eigen werkelijkheid." (BROEKMAN, *Recht en antropologie*, p.272-273)

⁴¹ KELSEN, o.c., p.212-213

deren innere Struktur - damit meine ich das ihnen innewohnenden Gerechtigkeitsproblem - sich ja trotz aller Veränderungen der äußeren Umstände immer wieder gleicht."⁴² In de eerste plaats herhaalt H.J. Wolff hier zijn comparatistisch dogma, maar tegelijk treft hij de kern van het probleem van de *onbeslisbaarheid* in de juridische *narratio*, door nl. te stellen dat de kern van het recht, opgevat als intellectuele *techniek* om conflicten op te lossen het probleem van de gerechtigheid is. Precies in de relatie tussen recht (als intellectuele techniek dus) en de gerechtigheid (geïdentificeerd met de *structuur* van dit recht) duikt die constitutieve onbeslisbaarheid op - en wordt ze meestal onderdrukt. Derrida merkt op dat Montaigne reeds wees op de noodzaak van een legitieme fictie om de waarheid van de gerechtigheid te funderen. Die legitieme fictie is een *supplement*, dat de gedaante kan aannemen van natuurrecht, historisch recht of positief (positivistisch) recht⁴³, maar in zekere zin steeds een *fantasmatisch* karakter heeft. H.J. Wolff lost dit probleem op een klassieke manier op, nl. door gerechtigheid tot onderdeel van de structuur van het juridisch discours te herleiden - een oplossing die in zekere zin ook bij Victor Ehrenberg aan te treffen is, in zijn interpretatie van het *Θεμικ*-concept⁴⁴. Waarmee hij dus impliciet aanneemt dat de notie gerechtigheid slechts denkbaar is in de mate dat ze gejuridiseerd is - wat, volgens Derrida, betekent dat gerechtigheid een positivistische notie wordt, wil ze aan de aporie van de onbeslisbaarheid ontsnappen⁴⁵. Met andere woorden: gerechtigheid dient - in de dogmatiek - enerzijds met recht geïdentificeerd te worden (als 'innere Struktur'), maar anderzijds moet het er conceptueel van kunnen losgemaakt worden, om ditzelfde recht, via een fictie, te kunnen blijven rechtvaardigen - een lastige maar releverende term in dit verband. Nog anders uitgedrukt: gerechtigheid is een *constructie* (in de zin van Freuds constructie van de oerscène), maar ze moet elke keer als *realiteit* erkend worden, omdat anders de hele *narratio* in duigen valt - zoals ook een klinische analyse zou mislukken indien de arts-analist meteen zou zeggen dat de oerscène gewoon verzonnen is⁴⁶. Gerechtigheid - en de geleidelijke verschijning in het antieke Athene van het (nieuwe) begrip *δικαιοσύνη* toont dat eigenlijk - is niets minder dan de naam-van-de-wet (of de naam-van-de-vader), en is daarmee de sluitsteen van de dogmatiek. Het woord *gerechtigheid* garandeert dat zelfs zonder dogmatiek als discipline - wat H.J. Wolff probleemloos erkent, hij legt er zelfs de nadruk op - de dogmatische eenheid van een institutioneel

⁴² H.J. WOLFF, o.c., p.59

⁴³ DERRIDA, "Force de loi: le 'fondement mystique de l'autorité'", in *Cardozo Law Review*, XI(1990), p.938

⁴⁴ EHRENBURG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, p. 52 (zie hoofdstuk I, § 2.2)

⁴⁵ DERRIDA, o.c., p.962

⁴⁶ FREUD, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, p.168

feit dat men in het democratische Athene, a fortiori vanaf de 4de eeuw v.C., erkend kan worden. Meer nog: de grote verschillen in feitelijke én dogmatische inhoud van de concrete instituties kunnen op die manier getransformeerd worden tot gegevens die de dogmatiek - onze dogmatiek - versterken: dat is precies hetgene wat H.J. Wolff van de rechtshistoricus-jurist verwacht. Daarmee is het 'la hantise de l'indécidable'⁴⁷ bezworen en de historische eenheid van het recht verzekerd. De dogmatiek zorgt er dus voor dat een historisch oordeel tegelijk, en misschien hoofdzakelijk, een *juridisch* oordeel is en de grafkamer van Antigone gesloten blijft. De tragedie, waarin Kreoon, in tegenstelling tot Kafka's wachter, Antigone dwong de drempel van de Wet te overschrijden, is een afgesloten hoofdstuk.

⁴⁷ DERRIDA, l.c.

2. De plaats van de beslissing en de structuur van de jurisdisering

In concrete pogingen om het ontstaan van een specifiek *juridische* oordeelsvorming te beschrijven en te interpreteren duikt steeds de vraag op of *substantiële* regels voorafgingen aan *procedurele* regels, dan wel of het omgekeerd verliep. Dit probleem stelt zich zowel in een als pre-juridisch omschreven discours, als in het recht-van-de-dogmatiek. Michael Gagarin grijpt naar Harts analytisch regelbegrip om te besluiten tot de prioriteit - minstens chronologisch, maar misschien zelfs metafysisch⁴⁸ - van de procedure op de (formele) verplichting. Maar bij Hart zelf gebeurde precies het omgekeerde: de logische prioriteit van *primary rules* (die plichten opleggen en verplichtingen creëren) op de *secondary rules* (die macht toekennen)⁴⁹. Volgens Hart kennen zgn. primitieve gemeenschappen, in de mate dat ze een zekere sociale structuur bezitten allemaal wel een soort *primary rules*, die meer inhouden dan louter gewoontes, omdat de sociale structuur ernstige druk uitoefent op de leden van de gemeenschap om deze regels na te leven. De nadelen van deze gemeenschapsstructuur zijn voor Hart evident: onzekerheid, onveranderlijkheid, inefficiëntie - eigenschappen die het gevolg zijn van de onmogelijkheid om *autoriteit* (als instantie of als regel) te identificeren. De remedie tegen deze kwalen in de primitieve gemeenschap bestaat in de toevoeging van *secondary rules*: "The introduction of the remedy for each defect might, in itself, be considered a step from the pre-legal into the legal world. (...) Certainly all three remedies together are enough to convert the régime of primary rules into what is undisputably a legal system." Om de eerste kwaal (onzekerheid) te bestrijden, ontstaan er een apart type regels als onderdeel van de *secondary rules*, nl. de *rules of recognition*, die het mogelijk maken de *primary rules* (verplichtingen) te identificeren, vast te stellen. Meestal gaat het hierbij om de overgang van ongeschreven naar geschreven recht, maar niet die overgang zelf is beslissend, wel het feit dat het geschrift het karakter van *autoriteit* krijgt. Op de specificiteit van de transformatie naar *geschreven* recht komen we later terug, van belang is voorlopig enkel dat een logisch geordende dogmatiek bij Hart verklaard én gelegitimeerd wordt vanuit een cultuuranthropologische gedachtengang⁵⁰ - een redenering waarvan de historische werkelijkheid door zowat elke rechtshistoricus sinds Durkheim verworpen wordt. Bovendien gaat Harts naadloze overgang van

⁴⁸ GAGARIN, o.c., p.13

⁴⁹ Herbert L. A. HART, *The concept of law*, Oxford, 1961, p.78-79 & 89-92

⁵⁰ Harts beroemde adagium "because we are men, not gods", waarmee hij de noodzakelijke 'open texture' van het recht verklaart, gaat impliciet uit van de idee dat 'goden' volmaakt gejuridiseerde figuren zijn. Mensen zijn geen goden, omdat ze over een relatief zwakke feitenkennis beschikken, en omdat onze bedoelingen (*τελοι*) te onbepaald zijn. De Griekse goden doen het in dit opzicht nauwelijks beter; hun 'feitenkennis' is vrij groot, maar van *τελοι* is er absoluut geen sprake in hun tijdloze *κοσμος*. De aanwezigheid van de goden in de *πολις* is integendeel de sterkste hinderpaal voor de ontwikkeling van formeel recht en dogmatiek.

'pre-legal world' (*primary rules* zonder *secondary rules*) naar een juridisch systeem er van uit dat een beschreven sociale regel door die beschrijfbaarheid meteen een normatief karakter verwerft, m.a.w. omdat de regel bestaat, geldt hij ook (met alle prospectieve gevolgen vandien). Hart concludeert, ten onrechte volgens Ronald Dworkin, dat een *externe* beschrijving en vaststelling van de regel meteen ook de *interne* logica van ieder die met de regel geconfronteerd wordt verklaart. Wie als lid van een gemeenschap een regel erkent, en *a fortiori* diegene die autoritatief met die regel omgaat (met name de rechter), doet echter iets anders dan de beschrijver die concludeert dat een regel blijkbaar algemeen aanvaard wordt en geldt - zelfs indien aanvaarding, zoals bij Hart, een belangrijk criterium voor de gelding van een regel uitmaakt⁵¹.

Dworkins kritiek, hoewel die niets te maken heeft met de rechtshistorische aspecten van Harts standpunt, is hier interessant, omdat de focus verplaatst wordt van de *regel* naar de *beslissing*. Bij Gagarin - die Harts logische structuur omkeert - blijft het historisch-descriptief karakter van die structuur samenvallen met het dogmatisch karakter ervan, m.a.w. hij gaat er impliciet vanuit dat het erkennen van een autoritatieve geldigheid van substantiële regels (*primary rules* dus) het systeem sluitend maakt, en dat elke beslissing vanuit die dogmatiek principieel verklaard kan worden. Zijn schets van de ontwikkeling naar een juridisch systeem toont dat: een gemeenschap (wellicht historisch onvindbaar) zonder procedures voor de beslechting van conflicten, gevolgd door een systeem van procedures zonder regels, dat in de derde fase resulteert in een gemeenschap die én (juridische) regels én procedures als geldig erkent. Hij benadrukt het expliciet: "...to reserve 'law' in the strict sense for those rules *recognized by the society itself* as forming a separate category."⁵² Beschrijfbaarheid en gelding vallen samen, wat betekent dat de dogmatiek de beschrijfbaarheid garandeert, of anders uitgedrukt, dat de erkenning van een sociale regel als rechtsregel de geleefde tijd met de beschreven tijd (in de *narratio*) met elkaar kan doen overeenstemmen. Op die manier is de rechtsregel zelf veranderd in een *epistemologische* regel voor de geschiedschrijving, nl. voor het bepalen van de grenzen tussen pre-juridische en juridische systemen van gemeenschapsvorming en sociale differentiëring.

In teksten van Gernet en H.J. Wolff naar het (pre-)juridische oordeel in het antieke Griekenland⁵³ kan onderzocht worden welke rol de dogmatiek concreet speelt, hoe al dan niet vermeden is dat beschrijfbaarheid herleid is tot een gejuridiseerd concept. Daarna volgt een schets van Aristoteles'

⁵¹ Ronald DWORKIN, *Taking rights seriously*, London, 1978, p.51

⁵² GAGARIN, o.c., p.8-9 - mijn cursivering

⁵³ nl. GERNET, "Sur la notion du jugement en droit grec", in *Archives d'histoire du droit oriental*, I (1937), en "Droit et prédroit en Grèce", naast H.J. WOLFF, "The origin of judicial litigation among the Greeks", in *Traditio*, IV (1946)

theorie van de beslissing, omdat deze op theoretisch vlak illustreert hoe de beschrijving van het (pre-juridische) oordeel ontsnapt aan (juridische) dogmatisering.

2.1. *Het schild van Achilleus als τοπος van de beslissing*

De beschrijving en de interpretatie van de ontwikkeling in het juridische oordeel zit als het ware ingeklemd tussen twee teksten: de gerechtsscène op het schild van Achilleus bij Homeros enerzijds, en de beschrijving van de functies van de archaïsche koning bij Aristoteles⁵⁴. Het gaat dus om twee beschrijvingen - de ene vrij uitvoerig, de andere kernachtig - die resp. beginpunt en eindpunt vormen voor een *narratio* omtrent het ontstaan van het recht.

Het schild van Achilleus is een uitgebreide *excursus* in de algemene compositie van de *Ilias*. Naar aanleiding van het feit dat Achilleus aan Patroklos zijn wapens overhandigt om met Hektoor een tweegevecht aan te gaan, beschrijft de dichter het schild, door Zeus' zoon Hephaistos vervaardigd, waarop een afbeelding staat die een mikrokosmos vormt van de hele door Homeros gekende wereld. Centraal daarin staan de twee steden: een stad waar de conflicten vreedzaam worden opgelost, en een belegerde stad. In de 'stad van de vrede' heeft een zitting plaats:

Λαοὶ δ' εἰν ἀγορῇ ἔσαν ἄθροοι· ἐνθα δὲ νεῖκος
ὠρώρει, δύο δ' ἄνδρες ἐνεΐκεον εἵνεκα ποινῆς
ἄνδρὸς ἀποφθιμένου· ὁ μὲν εὖχετο πάντ' ἀποδοῦναι
δῆμῳ πιφάυσκων, ὁ δ' ἀναίνετο μηδὲν ἐλεσθαι·
ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἱστορί πεῖραρ ἐλεσθαι·
λαοὶ δ' ἀμφοτέροισιν ἐπήπυον, ἀμφὶς ἀρωγοί·
κῆρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυον· οἱ δὲ γέροντες
εἶατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ,
σκήπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσ' ἔχον ἡεροφώνων·
τοῖσιν ἔπειτ' ἤισσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δίκάζον·
κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δῶω χρυσοῖο τάλαντα,
τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἶποι.

⁵⁴ *Pol.*, III, 1285b11:

καὶ πρὸς τοῦτοις τὰς δίκας ἔκρινον
en naast dit alles oordeelden zij in rechte

*De mensen staan bij elkaar op het marktplaatsje; daar is een geschil
ontstaan, twee mannen zijn gaan twisten wegens het bloedgeld
voor een man die gedood is; de ene beweert alles te hebben betaald
en maakt dit duidelijk aan het volk, de ander ontkent iets te hebben ontvangen;
ze wenden zich allebei tot een bevoegd persoon om een beslissing te bekomen;
de mensen juichen de ene, dan wel de andere toe, staan de ene of de andere bij;
herauten houden de mensen in bedwang; de ouderen
zitten op uitgekapte stenen, in een heilige cirkel,
en ze hebben de staven in handen van de herauten met de krachtige stem;
met deze [staven in hun handen] staan ze op, en geven om beurten hun oordeel;
In het midden liggen er twee talenten goud,
bestemd voor hem die, van hen, het meest rechtvaardige oordeel heeft uitgesproken.*

(Hom.*Il.*, xviii, 497-508)

De reconstructie van deze scène door H.J. Wolff⁵⁵ - die zich hierin bij uitstek als comparatist toont - is ook voor Gernet de meest overtuigende⁵⁶. Twee partijen hebben een conflict over de betaling van *ποινη* (*bloedgeld*), nl. een som die de doder moet betalen aan de rechtsopvolger, d.i. diegene die de wraak mag uitoefenen, van het slachtoffer. Die tweede partij heeft blijkbaar toegestemd in de afkoopregeling voor de wraak, hoewel hij daartoe waarschijnlijk niet verplicht was. Het conflict draait dus niet rond de aanvaarding (of aanvaardbaarheid) van de *ποινη*, maar rond de vraag of deze *ποινη* al dan niet betaald is door de doder⁵⁷. De partijen richten zich tot een *ιστωρ*, letterlijk *diegene die het (het best) weet*, maar vaak vertaald als *rechter*. De beslissing ligt dus bij die *ιστωρ*, maar pas in de volgende verzen wordt duidelijk wie die *ιστωρ* dan wel is. Hij is geen (door de partijen aangeduide of aan hen opgelegde) scheidsrechter, want in de volgende verzen wordt de publieke procedure geschetst die iemand tot *ιστωρ* maakt. 'Ιστωρ kan echter ook geen verzamelbegrip zijn voor de ouderen in het algemeen, dat zou een linguïstisch curiosum zijn. Hij is echter wel dié oudere die het haalt in de geschetste procedure, de winnaar van de prijs (van de twee gouden talenten) die het volk toekent aan de meest rechtvaardige (*ἰθύντατον*) beslissing - of nauwkeuriger: een *voorstel* tot beslissing, waar het volk zijn voorkeur over laat blijken. Die verbinding tussen ouderen (*γέροντες*) en *ιστωρ* wordt gelegd door enerzijds de begrippen *δικάζων* (506) en *δικὴν ἰθύντατα εἰποι* (508) - die ongeveer synoniem zijn, wat

⁵⁵ H.J. WOLFF, o.c., p.34-49

⁵⁶ GERNET, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", p.65

⁵⁷ Malcolm M. WILLCOCK, *A companion to the Iliad*, Chicago, 1976, p.211 - H.J. Wolff interpreteert de zgn. rechtsvraag in dezelfde zin.

impliceert dat de ouderen geen *pleiters* zijn maar *rechters* - en [ἐπὶ ἱστορί] πείραρ ἐλεσθαι (501). De partijen verwachten een beslissing (πείραρ) van een bevoegd persoon, en die beslissing komt er, het is een beslissing in rechte (d.w.z. een antwoord op een vraag, een *vordering*, δίκη, die tegelijk in overeenstemming is met een idee van gerechtigheid, ook Δίκη). Die bevoegdheid wordt precies vastgesteld in de procedure die volgt. Het is een wat eigenaardige procedure, die er echter minder vreemd uitziet wanneer men rekening houdt met de competitiegeest die kenmerkend was voor de conflictbeheersing in de vroeg-Griekse gemeenschap⁵⁸. Maar belangrijker, zeker in het licht van de behoefte aan de plaatsbepaling van een rechtsidee - en dat is zeker de zorg van H.J. Wolff, nl. de "Erfassung des Rechts als einer eigenständigen Kategorie unter den das menschliche Zusammenleben bestimmende Faktoren"⁵⁹ - is de aanwezigheid van κηρυκες bij dit proces. Op het belang van de wortel κηρυ- en zijn afgeleiden m.b.t. het νομος-begrip is reeds vroeger gewezen⁶⁰, maar hier, bij Homeros, heeft het een andere betekenis voor een (hypothetische) rechtsontwikkeling. Indien zou beslist worden dat de ποινή niet is betaald, blijft het recht op privé-wraak voor de andere partij onverkort gelden. De doder, de verweerder in zekere zin, heeft er dus alle belang bij bescherming te zoeken bij een overheid. Die autoriteit krijgt vorm in figuur van de κηρυκες⁶¹. Dat impliceert uiteraard dat de bescherming van de doder effectief is, dat de gemeenschap de autoriteit van die institutie ook werkelijk garandeert. Het optreden van de κηρυκες bevestigt dit gezag, en de gemeenschap accepteert dit: zij leggen de λαοί, *de mensen* het zwijgen op, zodra de ouderen beginnen te spreken. Dit ondanks het feit dat diezelfde λαοί voordien nadrukkelijk hun voorkeur voor één van de partijen hadden laten blijken, en dat de finale beslissingsmacht bij de gemeenschap blijft berusten. De κηρυκες zorgen ervoor dat de *performatieve* context verandert, op het moment dat een gewichtige beslissing genomen moet worden, hoewel de λαοί dezelfde blijven - eerst supporters, daarna jury. Deze dubbele functie (bescherming van de doder, gezagsverlening aan de uitspraak) krijgt het sterkst gestalte in hun σκηπτρα, waarmee de ouderen hun (voorstellen tot) beslissing formeel onderstrepen. Anderzijds is het zo dat de κηρυξ - die elders in de *Ilias* δίκασπολος heet, letterlijk *middelpunt van de*

⁵⁸ vgl. GARNER, o.c., p.3: "...'justice' in some senses was not in clear conflict with competition." Een groot deel van de 'juridische' terminologie was ontleend aan de competitatiesport (bv. διώκειν, *achtervolgen* én 'in rechte' vervolgen en φεύγειν, *ontvluchten* én *ter verdediging aanvoeren*), termen die op hun beurt afkomstig waren uit het homerische militaire jargon. De ἄγων was zowel *metafoor* als *model* voor het optreden voor de rechtbank. Dit betekende ook dat de ἦθος van de rechtszoekende doorslaggevender kon zijn dan de *casus* zelf (o.c., p.61-64)

⁵⁹ H.J. WOLFF, "Vorgeschichte und Entstehung des Rechtsbegriffs im frühen Griechentum", in Wolfgang FIKENTSCHER (ed.), *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, Freiburg, 1980, p.558

⁶⁰ p.7 - bij de discussie over Kreoons begrafenisverbod, dat een zgn. κηρυγμα was

⁶¹ H.J. WOLFF, "The origin of judicial litigation", p.44-45

oordelen - zelf de finale beslissing niet beïnvloedt: hij is meer griffier dan rechter, hij zorgt voor de goede orde. In zekere zin is het enige recht dat hij aan de doder verschaft, een soort *asielrecht*⁶²: het recht - of beter, de macht - van de wreker blijft onaangetast zolang de doder niet onder de hoede van de autoriteit staat. Zijn positie is vergelijkbaar met die van Orestes in Aischylos' *Eumeniden*, die ook bescherming zoekt tegen de (legitieme) uitoefening van de wraak, niet bij een ambtenaar, maar bij de godin Athena zelf - de bescherming is vergelijkbaar, hoewel de procedure bij Aischylos, waarin Athena de beslissingsmacht ook toewijst aan de ouderen van de Areopaag, helemaal losstaat van Homeros' scène. H.J. Wolff kan dus concluderen: "Its sole purpose [van de geschetste procedure, kt] was the protection of the internal order of the community by establishing a certain amount of public control over the use of self-help, which was still the only existing means of realizing a claim."⁶³

2.2. Procedure en ritueel

De *Urszene* van de Griekse rechtsgeschiedenis is dus niet te begrijpen als men vasthoudt aan de idee dat (door een openbare macht gegarandeerd) recht zich uit een (vrijwillige of onvrijwillige) arbitrage heeft ontwikkeld⁶⁴. Dat heeft belangrijke implicaties, zoals Gernet aangeeft. Volgens hem krijgt de procedure de autoriteit van een ritueel, van een magie, d.w.z. een efficiënte sequentie van symbolische handelingen. Hierdoor ontstaat een directe toegang - althans, die wordt verondersteld te ontstaan - met een macht die de uitvoering garandeert - een andere macht dan de (principiële niet aangevochten) legitieme competentie van de wreker. Het pre-juridische oordeel komt immers niet tot stand vanuit diens recht op privé-justitie, maar vanuit het verweer van de doder tegen de uitoefening van die wraak. Deze logica van de wraak blijft het Atheense recht, zeker in gevallen van doodslag en moord beheersen, met name in de figuur van de *προπορησις* (*openbaar verbod*), die het begin vormde van een proces - dat in Athene steeds gescheiden is gebleven van andere procedures - wegens doodslag of moord. Vóór de wet van Drakoon (de late 7de eeuw v.C.) was het graf van het slachtoffer de plaats waar de *προπορησις* plaatsvond, en Gernet verwijst hiervoor naar een scène uit Aischylos' *Offerplengsters* waarin Orestes bij zijn aankomst eerst naar het graf van zijn vader gaat, en hem ritueel eert door een haarlok op het graf te leggen: dat is de proclamatie van de wraak⁶⁵. Essentieel is dat Orestes, of andere mythische

⁶² GERNET, o.c., p.68

⁶³ H.J. WOLFF, o.c., p.45-49

⁶⁴ GERNET, o.c., p.64

⁶⁵ GERNET, o.c., p.69-71

wrekers, een heilig terrein betreden, in een rite die ἐμβάτευσις heet, het *binnenstappen*: de symboliek van de voet⁶⁶ is hierin dominant en wijst op de object-gebonden efficiëntie van het gebaar. In de klassieke προρησις spreekt de wreker een soort excommunicatie uit: de verdachte mag niet meer aan religieuze plechtigheden deelnemen, mag zich ook niet meer vertonen op heilige plaatsen én op publieke plaatsen. De religieuze objectiviteit wordt op die manier verbonden met een maatschappelijke autoriteit. De wreker creëert voor zichzelf een soort waarborg voor de mogelijkheid van genoegdoening: maar het gaat dan niet meer om privé-justitie, wel om een publieke procedure⁶⁷. De relatie tussen προρησις en ἐμβάτευσις, en het daaraan verbonden *supplement* van magisch-religieuze efficiëntie, maakt ook duidelijk waarom het klassiek-Atheense recht nooit zijn privé-karakter heeft verloren, en waarom het executierecht (in de moderne zin van het woord) slechts een beperkt belang heeft gekregen. Dat blijkt met name uit de zgn. δίκη ἐξουλης (*vordering tegen diegene die belet [een recht uit te oefenen, van zijn bezit te genieten,..]*): deze vordering, die het dichtst in de buurt komt van een executoire actie, is erop gericht op te treden tegen diegene die zich verzet tegen uitvoerende handelingen waarvoor de πολίς een privilege, een garantie verleent. De πολίς zorgt niet zelf voor een executie, maar zorgt ervoor dat de rechthebbende zijn recht wél zelf kan uitvoeren, eventueel via een (forfaitair bepaalde) boete. Het blijft in essentie gaan om een *delictuele* vordering, ook voor (de uitoefening van) zakelijke rechten - waarbij *delictueel* niet staat tegenover *contractueel*, maar verwijst naar de principiële vrijheid van de eiser om zelf het recht te voltrekken, analoog aan de wreker. Zoals Gernet het zelf uitdrukt: "...lorsque le droit accorde une δίκη à tel saisissant privilégié contre qui fait obstacle à la saisie, il assure l'ordre *en permettant des violences* qui sont conformes à la coutume et en interdisant des violences qui troubleraient la paix sociale."⁶⁸

Veranderingen in de wijze waarop publieke autoriteiten - met name de πολίς - de beheersing van duele conflicten zijn gaan controleren (pre-recht) sinds de homerische *Urszene* en tot aan het laat-

⁶⁶ Ook het thema van de ontbrekende sandaal, bekend uit mythen als die van Jason en Pelias (bij Apollonios Rhodios) en Empedokles (bij Diogenes Laertios) is een variant op de efficiëntie van de ἐμβάτευσις (GERNET, o.c., p.74-75). Vergelijkbaar is, in het Romeins recht, de betekenis van de *manus* (de hand), waar de naam van een efficiënt gebaar zich ontwikkelt tot een abstracte juridische term (vgl. Rudolph VON JHERING, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung* (I), Leipzig, 1906, p.114. Von Jhering legt wel meer nadruk op het geweld in het handgebaar, dan op de symboliek.

⁶⁷ Er bestond sinds Drakoon een hiërarchie in de moord-en-doodslag-rechtbanken. De Areopaag behandelde gevallen van opzettelijke (ἐκούσιος) doding, het Palladion onopzettelijke (ἀκούσιος) doding, het Delphinion (volgens de verweerder) gerechtvaardigde doding, en het Prytaneion (de centrale religieuze plaats) gevallen waarin de doder onbekend was, of geen menselijk wezen (een dier, of een voorwerp). Zie GARNER, o.c., p.36.

⁶⁸ GERNET, "Sur la notion du jugement en droit Grec", p.133-134 - mijn cursivering

klassieke Athene van Demosthenes en Aristoteles, zijn echter allerm minst van marginaal belang: integendeel.

Bij de hervormingen van Solon (begin 6de eeuw v.C.) werd één van de centrale noties van het pre-recht, nl. de absolute *binding* fundamenteel aangetast: de reële (magische) verbintenis die de primitieve vorm van het contract kenmerkte (absolute macht over de zaak, maar vooral over de schuldenaar) verviel, doordat de νόμος vanaf dat moment de executoire middelen ging beperken, althans wat de executie op de persoon betreft. Wat de binding aan de zaak betreft, de notie van een reële verhouding heeft sporen tot in de 4de eeuw v.C., in Demosthenes' pleidooien, en voor verbintenissen zonder borgstelling, of zonder enige ander reëel bestanddeel bestonden er ook toen nog geen δίκαι, *vorderingen*, die een executie mogelijk maakten⁶⁹. Wat wél erkend werd, was een beroep op het bestaan van een overeenkomst: ἔκοντα ὁμολογεῖν, een overeenkomst (*wilsovereenstemming*) geldt als verplichting, als verbintenis - een ongekwificeerd *pacta sunt servanda* - en volgens Demosthenes was deze regel νόμος. Deze wilsovereenstemming hield geen rekening met vormgebreken, maar evenmin met wilsgebreken (bedrog, dwaling) en blijft een uitgesproken delictueel karakter behouden, wanneer het tot een proces komt, zoals o.a. kan blijken uit het feit dat Aristoteles het als een probleem van δίκη διορθωτικόν (*herstellende rechtvaardigheid*) beschouwt.⁷⁰ Deze verschuiving - van een reële en persoonlijke binding naar een wilsovereenkomst, maar steeds binnen een delictueel denkkader - zou kunnen passen binnen een opvatting over rechtsontwikkeling in de richting van abstrahering. De pre-juridische nadruk op de macht van de partijen (bv. de verplichting van de rechter om te kiezen uit een door de partijen voorgestelde schadevergoeding - hij mag de schade niet zelf schatten, τιμάν) verdwijnt daarbij echter niet, wat overigens niet kan verbazen zolang een proces een delictuele ἄγων is. Tot zover het commentaar bij de homerische *Urszene*, het schild van Achilleus: we sluiten aan met het *nachträgliche* oorsprongsmoment, nl. Aristoteles' opmerking over de βασιλεις.

2.3. De transformatie van δίκη in κρισις

Buiten de geschetste relatie tussen de partijen in de ἄγων zelf, hebben er echter politieke ontwikkelingen plaats die de structuur en de *topologie* van de juridische beslissing sterk beïnvloeden. Om dit te verduidelijken is de reeds geciteerde zin van Aristoteles interessant:

καὶ πρὸς τοῦτοις τὰς δίκας ἔκρινον.

⁶⁹ GERNET, o.c., p.135-137

⁷⁰ GERNET, o.c., p.141-143. Hij verwijst naar *Eth.Nicom.*, V, IV, 23 e.v. (1132a). De rechter (δικαστής) is een *bemiddelaar* (μεσιδίας) en een *halveerder* (διχαστής, een toespeling op de etymologie van δίκη/δικαστής).

τοῦτο δ' ἐποίουν οἱ μὲν οὐκ ὀμνύοντες οἱ δ' ὀμνύοντες

en naast dit alles oordeelden zij in rechte;

dit deden ze hetzij zonder te zweren, hetzij door wel te zweren.

(*Pol.*, III, ix, 7(1285b11-12))

Aristoteles heeft het hier over de koningen (βασιλεις) uit de heroïsche (homerische) tijd, en in de **Atheense Constitutie** gebruikt hij ongeveer dezelfde uitdrukking voor de θεσμοθῆται (wetgevers) onder Solon:

κύριοι δ' ἦσαν καὶ τὰς δίκας αὐτοτελεῖς κρίνειν

zij hadden ook de macht om in laatste instantie in rechte te oordelen

(*Ath. Plta.*, III, 5)

De indruk ontstaat dus dat er inzake de aard van het juridisch oordeel een rechte lijn kan getrokken worden van de homerische tijden naar het begin van het moderne Athene, bij de mythische wetgever Solon. Dat dit feitelijk niet correct is, dat is één zaak. Belangrijker is dat het Griekse recht, door Aristoteles beschreven in de vorm van politieke geschiedschrijving, zichzelf blijkbaar als continuïteit dacht. Van een juridisering - de discontinue term waarmee wij de ontwikkeling beschrijven - is in Aristoteles' ogen blijkbaar nauwelijks sprake⁷¹. Aristoteles ging ervan uit dat de geschiedenis van het juridisch oordeel een verplaatsing betekende van de rechtsmacht, van de βασιλευς naar de θεσμοθῆτης, en tenslotte naar de νομος - in de ἐλῑαιαι, de *volksrechtbanken*.

Bij Homeros (maar *niet* in de scène op Achilleus' schild) en Hesiodos is het centrale begrip voor de macht van de βασιλευς bij het beslechten van conflicten tussen onderdanen - het gaat hier *niet* om rechtsprekende macht - het woord θεμιστης. Ehrenberg - en H.J. Wolff met hem - stelt dat het hier niet om een (rechts)regel gaat, maar om een bevel van een heerser (of een god)⁷²: de beslissing verwijst niet naar (pre-)juridische principes, laat staan naar νομοι, en de erkenning van de autoriteit (van de βασιλευς, of een ander aristocratisch type heerser) staat los van de politieke legitimiteit die de privé-justitie, zoals op het schild van Achilleus, moet controleren. Deze homerische gerechtsscène toont bovendien dat de magistraten (in dit geval de κηρυκες) geen beslissende macht over het procesgebeuren hadden, maar dat de λαοι, de mensen finaal beslisten: dat staat haaks op Aristoteles' suggestie in het tweede citaat (over de θεσμοθῆται, onder Solons aristocratisch regime), maar ook andere niet-democratische constituties (zoals de wet van Gortyna, waar zgn. κοσμοι de procesvoering superviseerden) spreken dit tegen.⁷³

⁷¹ De antieke notie van continuïteit is van een heel andere aard dan het moderne (historistische) begrip, dat met een zeker schaamtegevoel terugblijkt op primitieve omstandigheden die zich 'natuurlijk' ontwikkelden tot de complexe instituties en het verfijnde juridische systeem van vandaag. Voor de Grieken is alles reeds ten overvloed voorhanden in de primitieve κοινωνία, alleen de verschijningsvormen veranderen na elke μεταβολή, *omwenteling*. Zie ook hoofdstuk IV, § 3.2.

⁷² EHRENBURG, o.c., p.18

⁷³ H.J. WOLFF, o.c., p.58, 61 & 65

Daarnaast is er een meer fundamenteel probleem, nl. het begrip κρινειν (ἐκρινον in de **Politica**). Aristoteles maakt immers niet het onderscheid tussen δικάζειν (of δίκην εἶπειν) en κρινειν. Het verschil tussen beiden hangt samen met de autonome beoordelingsmarge van de instantie die in de ἀγων beslist. Δικάζειν betekent dat de bevoegde instantie verklaart dat de regels omtrent de bewijsvoering gerespecteerd zijn en dat tengevolge daarvan één van de partijen tot overwinnaar uitgeroepen wordt. Het verschil wordt gemarkeerd door het afleggen van een eed, zoals Aristoteles trouwens aangeeft. Ook de wet van Gortyna legt de eed op bij een κρισις. Door die eed - die, indien door de partijen afgelegd, een bewijsmiddel is - komt de rechter op gelijke voet te staan met de partijen, neemt hij in zekere zin deel aan de ἀγων, maar de eed impliceert geen formele garantie van onpartijdigheid bij de rechter(s)⁷⁴. De antieke eed bindt trouwens alleen diegene die hem aflegt, creëert een band, meestal via een heilig voorwerp, tussen hem en een godheid. Meestal zijn er geen (zware) sancties voorzien: het belang ervan neemt voortdurend af, naarmate de πολις (en het recht in het kader daarvan) secularizeert, totdat Plato in de **Wetten** de eed wil afschaffen⁷⁵.

Welke is de context waarin deze transformatie van δίκη naar κρισις heeft plaatsgevonden? Uit Aristoteles' opmerkingen blijkt dat δικάζειν, geïnterpreteerd als κρινειν, deel uitmaakt van een politiek concept van *soevereiniteit*. Het gaat immers niet meer, zo wil Aristoteles doen uitschijnen, om absolute macht van de partijen over zowel het beroep op een publieke autoriteit als over de beslissing in zijn gevolgen. De notie van *jurisdictie* als aspect van politieke macht is reeds, anachronistisch weliswaar, toegekend aan de βασιλευς. In het *democratische* Athene betekent het dat een korps van rechters (in welke institutionele vorm dan ook), die democratische macht mede belichaamt: de jurisdictie is niets anders dan de burgers-in-gemeenschap in één van hun politieke verschijningsvormen. De rol van de rechters is concreet niet meer beperkt is tot situaties waarin de posities van de partijen ontbreken of elkaar neutraliseren (dat is een concrete uitbreiding van de inhoud van κρινειν). De religieuze aspecten van de procedure (zoals in de eed, en in andere formalismen) zijn tegelijk gedoemd te verdwijnen⁷⁶. Het zou echter misleidend zijn om die verworven soevereiniteit als een juridisch orgelpunt van een ontwikkeling te zien, als een heldere *rule of recognition*. Soevereiniteit blijft een problematisch begrip, het is vooral negatief bepaald, het zet zich af tegen vastgelegde hiërarchieën in kosmische verhoudingen, tegen een kosmische orde die het werk zou zijn van één *agens*, tegen een *agens* met een uitzonderlijke,

⁷⁴ GERNET, o.c., p.115-116

⁷⁵ GERNET, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", p.99-100

⁷⁶ GERNET, "Sur la notion du jugement en droit grec", p.119

monarchische machtspositie in die kosmos. De geschiedenis van de kosmos (*kosmogonie*) krijgt hierdoor het karakter van een ontwikkeling, op twee niveaus voornamelijk, goddelijk en menselijk - en er ontstaat een nieuwe spanning⁷⁷. Het is de menselijke contingentie - het laags niveau - die o.a. in de jurisdictie als idee van soevereiniteit vorm krijgt. Precies uit Aristoteles' poging tot systematisering van *het politieke* blijkt dat hij, *nachträglich*, de juridisering van de beslissing enkel kan zien als een (lineaire) ontwikkeling, en de notie κρῖναιν dus als de uitbouw van een functie in een kosmos die als zodanig niet radicaal veranderd is, geen breuken vertoont. Misschien is het ongenoegen van filosofen als Plato en Aristoteles met de concrete democratische praktijk wel een aanwijzing dat zo'n breukloze visie op de geschiedenis als niet geheel bevredigend werd aangevoeld. Aristoteles' politieke geschiedschrijving is sterk normatief, erop gericht die aspecten van het politieke te identificeren die bijdragen tot het ethisch goede (en niet de democratische aspecten)⁷⁸. En omdat dit goede leven juist in het politieke zélf, in het leven als burger in de πολις gesitueerd is, wordt het normatieve verdubbeld, versterkt. Met andere woorden, het anachronistisch gebruik van κρῖναιν bij Aristoteles is, geplaatst op het niveau van de dogmatiek, vergelijkbaar met de door Hart geschetste relatie tussen *primary rules* en *secondary rules*. Immers: net zoals Hart, maar dan omgekeerd, projecteert Aristoteles de *interne* logica van de beslissing (als κρισις) op de *externe* logica van de juridisering van de beslissing. In tegenstelling tot Hart is het niet Aristoteles' bedoeling om de theoretische grondslagen van een juridische dogmatiek te ontwikkelen, hij wil precies de ἄγων, als concreet gebeuren, duiden als een *politiek* moment, dus, in zijn logica, als *ethisch* moment.

2.4. Een antieke wilsleer

Om deze beweging toe te lichten, is het nuttig om de aristotelische notie van *wil* in een korte excursus te confronteren met enerzijds een *nachträglich* gereconstrueerde dogmatiek in het juridiseringsgebeuren, en anderzijds de verschijningsvorm hiervan in de tragedie. De antieke *wilsleer* is een bruikbaar *exempel*, omdat het verdwijnen van de sacrale *binding*, de autonoom geworden autoriteit van de rechter in zijn democratisch-politieke functie, én het behoud van het delictueel karakter in elke vordering (ook m.b.t. verbintenissen) de notie van *wil* op het voorplan doet treden, maar dan zonder een afgeronde conceptualisering. Hieruit kan duidelijk worden waarin Aristoteles' *nachträglichkeit* (én, mutatis mutandis, die van de moderne rechtshistorici) bestaat. In een moderne juridische dogmatiek is de wil, als aspect van de causaliteit in hoofde van

⁷⁷ VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, p.114-116

⁷⁸ Moses I. FINLEY & Pierre VIDAL-NAQUET (inl.), *Démocratie antique et démocratie moderne* [Franse vert. Monique Alexandreμ], Paris, 1976, p.49-50

het (rechts)subject, een *incident*: de vraag naar de juridische betekenis van de wil ontstaat pas wanneer de normale causaliteit is onderbroken - maar in principe wel bij elk juridisch of gejuridiseerd geschil. En hoewel de dogmatiek erkent dat zij enkel een rationele constructie optrekt, en dit *a posteriori*, wekt zij tegelijk de suggestie dat haar causaliteit en concept van (rationele) *wil* in een betere beschrijving van de levensfeitelijke werkelijkheid resulteert⁷⁹. Die impliciete pretentie heeft tot gevolg dat het (te juridiseren) handelen als een keten wordt beschouwd, waarin elke schakel zich bewust is van de finaliteit, zowel *intern* (de continuïteit van de keten zelf) als *extern* (de functie van de keten). De ultieme consequentie van deze dogmatische logica is het *contractsdenken*: elke manifestatie van *wil* - die een *verbintenis* tot stand brengt, niet meer en niet minder - gaat gepaard met een andere - compenserende, evenwichtsherstellende - wilsuiting en verbintenis. krijgt de *verspilling*, hét kenmerk van een economie van (magische) efficiëntie⁸⁰, geen kans.

Bij Aristoteles, met name in de *Ethica Nicomacheia*, is het centrale begrip voor de rol van het individu in de beslissing *προαιρεσις* (*voorkeur*): deze wordt bepaald door twee factoren in het bewustzijn, nl. *νοῦς* (*verstand*) en *ὀρεξις* (*verlangen*) - *προαιρεσις* kan zo gedefinieerd worden als *ὀρεξις διανοητικὴ* of *ὀρεκτικὸς νοῦς*.⁸¹

In een concrete handeling neemt het verlangen de gestalte aan van een *wens* (*βουλησις*) en het verstand wordt een *overweging* (*βουλευσις*): het eerste is gericht op het *doel* van de handeling, het tweede (slechts) op de *middelen*. Met andere woorden: bij de keuze van het doel komt de rede niet tussen, en het oordeel, de beslissing, in de mate dat die redelijk is, betreft dus *niet* het doel - maar enkel de fases onderweg. De notie van *intentie* als onderdeel van de door rede beheerste wil lijkt hier dus te ontbreken; de handeling is strikt opgesplitst in doel en middelen, en de vrijheid in de *προαιρεσις* beperkt zich dus tot de weg, waarbij het doel slechts als laatste schakel in de keten verschijnt, niet eerder⁸². Het drakonische onderscheid tussen *ἀκουσιος* en *ἐκουσιος*

⁷⁹ vgl. BROEKMAN, o.c., 309. De connotatie van abnormaliteit omtrent de gejuridiseerde wil is niet alleen terug te vinden in de hartiaanse analyse, maar ook in narratieve theorie als die van MacCormick wiens eis van *coherentie* (een andere naam voor *rationaliteit* op het niveau van de gejuridiseerde feiten) ook expliciet terugverwijst naar levensfeitelijke verwachtingspatronen als onderdeel van een (desnoods geïndividualiseerd) wereldbeeld (Neil MACCORMICK, "Coherence in legal justification", in Werner KRAWIETZ & Helmut SCHELSKY (eds.), *Theorie der Normen. Festgabe für Ota Weinberger zum 65. Geburtstag*, Berlin, 1985, p.46-48).

⁸⁰ Vgl. MAUSS, "Essai sur le don", p.227

⁸¹ *Eth. Nicom.*, VI,II,1139b5-6

⁸² VERNANT, "Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque", p.51

(*opzettelijk* en *onopzettelijk*, door Vernant vertaald als 'de plein gré' en 'malgré soi'⁸³) gaat zodoende een nadrukkelijk geconstrueerd karakter vertonen, dat allerminst uitgaat van een intentionele wilsidee: "La coupure que marque le droit, par l'opposition ἀκων/ἐκων, n'est donc pas fondée dans son principe sur la distinction du volontaire et de l'involontaire. Elle repose sur la différenciation que la conscience sociale établit, dans des conditions historique déterminées, entre l'action pleinement répréhensible et l'action excusable, posées, à côté de l'action légitime, comme un couple de valeurs antithétiques."⁸⁴ De tegenstelling ἀκων/ἐκων is immers niet het resultaat van reflecties over de subjectieve condities van een (rechts)subject m.b.t. zijn verantwoordelijkheid en causaliteit in het algemeen, maar zijn juridische categorieën die door de πολίς zijn geïntroduceerd als gemeenschappelijke normen. Dit alles betekent echter niet dat de *intentie* geen enkele rol speelt bij de kwalificatie van (delictuele) handelingen: bij Aristoteles ontwikkelt zich een nieuwe oppositie, nl. tussen ἀμαρτημα en ἀδικημα⁸⁵. Het zijn twee termen die een zwaarbeladen mythisch verleden hebben: van ἀδικημα weten we dat al, terwijl ἀμαρτημα dé term is om de zgn. tragische fout te benoemen. Het betekent dus, in Aristoteles' antithese, dat ἀμαρτημα gebruikt wordt waar het niet meer mogelijk is om een individuele schuld te juridiseren, dat de fout verwezen wordt naar een ander, niet-menselijk niveau. 'Αδικημα daarentegen verbindt wél de intentie van de dader met een zeker, juridiseerbaar inzicht in de causaliteit van het handelen. Wanneer men deze twee opposities, en de ermee verbonden redeneringen - de ene over de werking van de προαιρεσις, de andere over de juridiseerbaarheid van de intentie - naast elkaar plaatst, dan wordt een zekere incongruentie zichtbaar: ondanks de juridisch bruikbare nuances in de intentie, bestaat er geen coherentie theorie van de wil die als basis voor de juridische kwalificatie zou kunnen dienen. Er wordt, op het ogenblik dat een handeling delictueel is, beroep gedaan op geseculariseerde mythische noties. Een zekere verantwoordelijkheid in hoofde van het individu wordt erkend. Deze krijgt ook juridische consequenties, maar de stap naar de erkenning van dit individu als oorsprong van dit (verantwoordelijk) handelen wordt niet gezet. Er zit dus een zwart gat in het (zelf)bewustzijn van de Atheense burger, zoals Aristoteles dat probeert te verwoorden. Waar het politieke systeem - belangrijk is dat Aristoteles een *normatieve* wilstheorie ontwikkelt, voor zijn ζῶον πολιτικόν - dit langzamerhand institutioneel zal weten op te lossen, is in de tragedie de ambiguïteit ten volle werkzaam, zelfs constitutief: het tragisch subject handelt uit noodzaak (ἐξ ἀναγκης) - dat ligt besloten in zijn ἦθος - maar zijn handeling

⁸³ VERNANT, o.c., p.49. Hij neemt de vertaling van Gauthier & Jolif over (ARISTOTE / René A. GAUTHIER & Jean-Yves JOLIF (Fr. vert. & comm.), *L'éthique à Nicomaque* (II), Louvain, 1959, p.169-170

⁸⁴ VERNANT, o.c., p.54

⁸⁵ *Eth. Nicom.*, V, VIII(1135b6-34)

komt helemaal uit hemzelf voort, uit zijn ἦθος. Hij accepteert ook de verantwoordelijkheid hiervoor⁸⁶, en hij weigert de goden verantwoordelijk te stellen voor zijn δυστυχία, zijn *onheil*. Dit terwijl diezelfde ἀναγκη moet dienen om de juridische verantwoordelijkheid te herkwalficeren, als antithese van het ἀδικημα. Met andere woorden: in deze begrippen - eerst tragisch, later juridisch geduid - is de spanningsverhouding tussen de orde van de goden en de (politieke) orde van de mensen vormgegeven: "Das würde bedeuten, daß im Bewußtsein lange Zeit das Chaos offengehalten wurde, dem die Ordnung abzugewinnen war."⁸⁷ Dit open houden betekent dat de onmogelijkheid om de chaos te beheersen door politieke en juridische herkwalficaties van het handelen, de *institutionalisering* van een zgn. plaats van 'niet-orde' noodzakelijk maakt. Dat kan de prominente plaats van de tragedie voorlopig al verklaren.

In ieder geval blijkt dat een ambigue wiltheorie - de term is problematisch, omdat hij een ééngemaakt concept suggereert, en dat ontbreekt precies - enkel te verklaren valt als men de *beslissing* als *naam*, als centraal moment in een complex maatschappelijk gebeuren, in de eerste plaats *politiek* duidt. Het gaat om een specifieke handelwijze om de (relatief nieuwe) eisen van het samenleven van *autonome* burgers in πολις-verband te organiseren, en *niet* als een confrontatie van individuen waarvan de rechten gejuridiseerd zouden zijn, in de zin van formeel recht. De verschuivingen in de verhoudingen tussen partijen en rechters - wie beslist initieel, en wie beslist finaal - zijn het resultaat van die *politisering*. Welke concrete historische factoren deze ontwikkeling van de beslissing - bevrijding van de sacrale *binding*, autonomie van de *beslissing* - in de hand gewerkt hebben, is een vraag die grotendeels buiten dit bestek valt.

In de analyse van de ontwikkeling van de juridische beslissing is de notie van νομος opvallend afwezig, alsof deze geen toetssteen is geweest in de transformatie van δικη naar κρισις. Enkel in de eindfase van het juridiseringsproces - bij Demosthenes bv. - is er sprake van *regels* die dwingen aan de *casus* een meer specifieke *rationaliteit* toe te kennen. Die indruk van een *afwezige* νομος is echter misleidend, want de (niet-sacrale) νομος speelde een doorslaggevende rol in de *institutionalisering* van de politieke verhoudingen. Precies binnen de nieuwe democratische instituties werd aan de νομος (en, als correctief daarop, ἐπιεικεια) een buitengewoon grote invloed toebedeeld. De γραφη παρανομον vormde het sluitstuk van deze *politieke* transformatie van de νομος βασιλευς.

⁸⁶ VERNANT, o.c., p.57 & 61-62

⁸⁷ MEIER, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, p.52

3. De paradigmatische betekenis van de γραφή παρανομον

Er zijn meerdere goede redenen om de γραφή παρανομον als paradigma omtrent de plaats van de νομος in het proces van juridisering in de Atheense πολις te beschouwen. Die redenen hebben ongetwijfeld te maken met de radicaliteit van dit instituut - dat pas in de 4de eeuw v.C. tot volle bloei komt - en geven daarom meteen aanleiding tot beschouwingen over de vraag met welke moderne instituties of rechtsfiguren de γραφή παρανομον kan vergeleken worden. Het meest rechtstreekse antwoord, in zekere zin ook het meest naïeve, is een duiding van de γραφή παρανομον als onderdeel van een systeem van 'checks and balances', als een middel om zich te verweren tegen een zgn. ongebreidelde democratische wetgevingsdrift. Zo zou νομος - vooral de wet van Solon, als een antieke Jefferson - een constitutionele betekenis krijgen, een onaantastbaarheid die elke beslissing van de ἐκκλησία eraan ondergeschikt maakt en het wettelijk karakter ervan potentieel opschort⁸⁸. Een meer subtiële benadering is echter ook mogelijk. Zo wijst H.J. Wolff erop dat de γραφή παρανομον zich geleidelijk ontwikkeld heeft van een politiek strijdmiddel tot een instituut dat ertoe bijdroeg de νομος-idee enigszins aan de toevalligheden van de dagelijkse politiek, vooral dan in de ἐκκλησία, te onttrekken, tot een instituut waarin een zelfstandig juridisch discours tot stand kon komen.⁸⁹ Die *discursieve* werking van de γραφή παρανομον blijft voor H.J. Wolff echter een onderdeel van een constitutioneel gebeuren, "eine

zwar nicht absolute, doch, wie es scheint, keineswegs wirkungslose Garantie (...) für die Bewahrung der bestehenden Staats- und Rechtsordnung."⁹⁰ H.J. Wolffs aarzeling tussen een *nomologische*⁹¹ en constitutionele betekenis leidt echter naar een zekere aporie, omdat de notie van constitutionaliteit verwijst naar een (dogmatische) eindfase in het denken over de πολις als staat, een staat die geobjectiveerd, in zekere zin gepersonifieerd (zoals Kelsen dit opvat⁹²) is. En een (onafgewerkte) discursieve werking is moeilijk met die objectiviteit in overeenstemming te brengen. Heel anders is de visie van Finley op de γραφή παρανομον: hij verzet zich juist tegen

⁸⁸ John W. JONES, *The law and legal theory of the Greeks*, Oxford, 1956, p.112-113

⁸⁹ H.J. WOLFF, "Griechische Rechtsgeschichte als Anliegen der Altertumswissenschaft under der Rechtswissenschaft", in -, *Opuscula dispersa*, p.23

⁹⁰ H.J. WOLFF, "Das Recht als Komponente des griechischen Erbes", p.4

⁹¹ De term is van Max Weber, en verwijst naar de inspanningen van de mens om zijn denken, handelen en waarnemen zo te ordenen dat het overeenstemt met de werkelijkheid en dit door middel van abstracties waarvan *causaliteit* en *teleologie* de belangrijkste zijn (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1988, p.80 e.v.), althans in de moderne vorm van nomologische kennis, nl. de juridische dogmatiek. Meier daarentegen gebruikt dit begrip om de politieke functie van de tragedie bij de Athener-als-burger te duiden (o.c., p.43-44).

⁹² zie § 2.1 van dit hoofdstuk

de behoefte aan vergelijking - wat neerkomt op gelijkschakeling - tussen het Atheense instituut en moderne toetsingsprocedures. Een belangrijke overweging (die H.J. Wolff trouwens ook vermeldt) daarbij is het duidelijk *delictuele* karakter van de γραφή παρανομον. Hij betoogt dat ons hedendaagse systeem van 'judicial review' in feite een soort verzekering is van de volksvertegenwoordigers tegen hun eigen falen, hun eigen (potentieel) onverantwoordelijk politiek gedrag: daarom is het ook toevertrouwd aan een college van wijzen dat zich op een ander plaats bevindt in de constitutionele orde. In die zin is het een aanvulling op de parlementaire onschendbaarheid, een rechtsfiguur die trouwens in de meeste landen slechts kan toegepast worden op handelingen van de volksvertegenwoordiger *als* volksvertegenwoordiger. Dat ligt anders bij de γραφή παρανομον, een *vordering* die elke burger (maar de νομοθηται in het bijzonder) kon instellen tegen een *wederrechtelijk* besluit van de ἐκκλησια. Precies omdat het een *delictuele* procedure was, gebeurt het omgekeerde van de hedendaagse visie: de individuele volksvertegenwoordiger werd in een bijzonder kwetsbare positie geplaatst, en die positie werd beoordeeld door een jury die wel institutioneel verschilde van de ἐκκλησια, maar toch ook als representatief gold voor het soevereine δημος. Het indienen en zelfs de goedkeuring door de ἐκκλησια van een voorstel tot besluit (ψηφισμα) creëerde dus een *delictuele* aansprakelijkheid, de uitoefening van de ισηγορια, de *vrijheid van spreken in het openbaar*, hét kenmerk toch van de Griekse δημοκρατια⁹³, stelde de burger bloot aan strenge straffen (gaande van een boete tot de doodstraf⁹⁴), vanwege zijn medeburgers in het hoedanigheid van ἐλιασται (*lekenrechters*)⁹⁵.

3.1. De γραφή παρανομον en de politieke organisatie van de πολεις

Er bestonden in het Athene van de 5de en 4de eeuw v.C. formeel gezien twee types van *vorderingen wegens onwettigheid*: de γραφή παρανομον en de γραφή νομον μη ἐπιτηδειον εἶναι. Van de γραφή παρανομον kon gebruikt gemaakt worden gedurende één jaar vanaf het moment van de indiening van een ψηφισμα bij de ἐκκλησια - zowel tijdens de behandeling als na de goedkeuring - en richtte zich in principe tegen ψηφισματα (besluiten, meestal over individuele gevallen), *niet* tegen νομοι. Γραφή νομον μη ἐπιτηδειον εἶναι betekent letterlijk *vordering omtrent een ondoelmatige wet*, waaruit dus zou kunnen afgeleid worden dat het

⁹³ HANSEN, *Was Athens a democracy?*, p.23-24. Hij interpreteert dit begrip echter al liberaal als 'equality of opportunity', in tegenstelling tot ισονομια, 'equality through the law' (*substantiële gelijkheid*)

⁹⁴ BOUTET, Didier, "Quelques considérations à propos le graphè paranomon", in *Archipel Egéen*, 1990/1, p.22

⁹⁵ FINLEY, o.c., p.77-78

om een substantieel verschillende beoordeling gaat, ondanks de parallelle met de *γραφη παρανομον* die Aristoteles suggereert⁹⁶. Bij deze *γραφη* gold echter de verjaringstermijn van één jaar niet, terwijl anderzijds blijkt dat de vage formulering nauwelijks aanleiding gaf tot een eng-politiek misbruik van deze rechtsfiguur⁹⁷. Meer dan waarschijnlijk - zekerheid is moeilijk, de tekst van de wet die de vordering instelde is verloren gegaan - werd van de *γραφη νομον μη επιτηδειον ειναι* gebruik gemaakt in zwaarwichtige, politiek getinte conflicten waarbij twee wetten (of voorstellen) tegenover elkaar stonden, maar anderzijds suggereert het Leptines-proces een toetsing aan bestaande wetten, waarbij zelfs verwezen wordt naar (in dit geval onbestaande) wet van Solon. Het is echter niet mogelijk van een consequente toetsing van constitutionaliteit te spreken, niet bij de *γραφη νομον μη επιτηδειον ειναι*, en a fortiori niet bij de *γραφη παρανομον*⁹⁸. Een beoordeling van beide procedures lijkt grotendeels een kwestie van casuïstiek te zijn. De dogmatische bekommernissen van de rechtshistorici, de tekenen van veralgemeenbaarheid en (comparatistische) vergelijkbaarheid doen wellicht de singulariteit van elke *casus* op de achtergrond verdwijnen. Om dit te vermijden moeten we, in de conclusie, teruggrijpen naar de tragedie die - zoals ook in het vorige paragraaf over de juridische beslissing is getoond - de dogmatische duidelijkheid enigszins op de helling zet, en in tegenstelling tot rechtstheoretische rationaliteitseisen ambigue concepten toelaat, zelfs aanscherpt in hun aporie. Vanuit dit gevoel kan het *Antigone*-fragment als een fictief moment in een *γραφη παρανομον* gelezen worden, zeker in confrontatie met de reeds vermelde Leptines-rede van Demosthenes, een parel van retorisch drama.

Om de plaats van de *γραφη παρανομον* preciezer te bepalen, is het nuttig de Atheense politieke instellingen van de 4de eeuw v.C. toe te lichten. Bij de verwijzing naar het heldere schema van Hansen⁹⁹ moet wel gepoogd worden de hierin aanwezige vooronderstellingen (met name dan zijn idee over de soevereiniteit van de wet) aan te wijzen, en er in zekere zin abstractie van te maken. Het schema ziet er als volgt uit:

⁹⁶ *Ath. Plta.*, LIX, 2. Vgl. H.J. WOLFF, 'Normenkontrolle' und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie, Heidelberg, 1970, p.14

⁹⁷ H.J. WOLFF, o.c., p.30

⁹⁸ Ondanks pogingen van Hansen, die hierin het ontstaan van het concept van soevereiniteit van de wet (en niet van het volk, *δημος*) ziet, en van Boutet die zonder meer stelt dat "la *γραφη παρανομον* place tout le système normatif athénien sous la souveraineté de la Loi constitutionnelle" (HANSEN, *The sovereignty of the People's Court in Athens in the fourth century B.C and the public action against unconstitutional proposals*, p.48 & BOUTET, o.c., p.23)

⁹⁹ HANSEN, *Initiative und Entscheidung. Überlegungen über die Gewaltenteilung im Athen des 4. Jahrhunderts*, Konstanz

het volk (ὁ δῆμος)	de volksvergadering (ἡ ἐκκλῆσια)	
	de <i>nomotheten</i> (οἱ νομοθεταί)	
de gezworenen (οἱ ὁμωμοκοῦντες)	de <i>dikasteriën</i> (τα δικάστηρια)	
		de raad der 500 (ἡ βουλή οἱ φ)
de burgers ouder dan 30 jaar (οἱ ὑπὲρ λ' ἔτη γεγονότες)	de ambten (οἱ ἄρχαι)	de overige ambten (οἱ ἄλλαι ἄρχαι)
iedere volwaardige burger die wenst (οἱ βουλομένοι οἱς ἐξέστιν)	de redenaars (οἱ ῥητορες)	

Hansen plaatst hierbij enkele opmerkingen¹⁰⁰:

1. Het δῆμος (een term die door Aristoteles soms metonymisch wordt gebruikt voor δημοκρατία, bv. *Pol.*, II, ix, 1274a, 2-4) is belichaamd in de ἐκκλῆσια, maar *niet* in de δικάστηρια. Δῆμος en δικάστηρια worden nergens, behalve door verklaarde tegenstanders van de democratie (voor wie δῆμος ongeveer *gepeupel* betekende) met elkaar geïdentificeerd, en bovendien kende de ἐκκλῆσια geen (geïnstitutionaliseerd) systeem van commissies of delegatie van bevoegdheden¹⁰¹.

2. De νομοθεταί zijn een afzonderlijk constitutioneel orgaan, omdat zij na 402 v.C. over de eigenlijke νομοί ('algemeine und dauernde Regelungen') beslisten: het verschil tussen νομος en ψηφισμα is de *summa divisio* van de Atheense πολιτεία en dit blijkt zowel uit de wetgevingsprocedure als uit jurisdictionele figuren als de γραφή παρανομον¹⁰².

3. Het verschil tussen *gezworenen* en *burgers ouder dan 30 jaar* bestaat hierin dat de laatste groep de eerste bevat: de νομοθεταί en de leden van de δικάστηρια waren burgers, ouder dan

¹⁰⁰ HANSEN, o.c., p.8-9

¹⁰¹ HANSEN, "Demos, Ecclesia and Dicasterion in classical Athens", in *The Athenian Ecclesia*, Kopenhagen, 1983, p.155-156

¹⁰² HANSEN, "Nomos and psephisma in fourth-century Athens", in o.c., p.175-176

30, die bovendien de *heliastische* eed hadden afgelegd. In beide gevallen gaat het echter om aanduiding door lottrekking, het antieke Athene kende geen verkozen ambten of functies.

4. De laatste categorie, die van de βουλευμενοι, is geen institutionele, laat staan constitutionele groep, en in theorie vielen zij samen met het δημος. Hansen beschouwt deze politieke elite als een aparte categorie, omdat zij in tegenstelling tot het δημος als ἐκκλησια wél verantwoordelijkheid zouden nemen. Dit is een betwistbaar uitgangspunt, zeker in een dergelijke formele beschrijving van de Atheense politieke structuren, en wel om twee redenen. Ten eerste omdat hierdoor (opnieuw) *externe* en *interne* beschrijfbaarheid van het politiek gebeuren op hetzelfde niveau worden geplaatst, en daardoor de aanspraak van zijn beschrijving op constitutionaliteit niet vol te houden is. Het criterium βουλευμενος kan hoogstens een zekere sociologische waarde hebben - nog afgezien van de problematische betekenis van politieke wil die hij veronderstelt. Ten tweede omdat het optreden van de ἐκκλησια zodoende impliciet bijna in zijn totaliteit als onverantwoordelijk wordt geïnterpreteerd, een idee die met name Finley krachtig verwierpt¹⁰³.

5. Tenslotte beschouwt Hansen de βουλη als een ambtelijke institutie (ἀρχη): hij beschouwt, zich baserend op Aristoteles:

τῶν δ' ἀρχῶν δημοτικώτατον βουλῇ.

van de ambtelijke instellingen is de Raad de meest democratische.

(Pol., VI, I, 1317b30-31)

Als het onderscheid tussen *ambtelijk* en *politiek* zich concreet vertaalt in het verschil tussen de *voorbereiding* (en achteraf *uitvoering*) van de beslissing, en het *nemen* van de beslissing, dan hadden de leden van de βουλη dezelfde soort taak, maar dan geconcentreerd op het werk van de ἐκκλησια, als de andere ἀρχοντες¹⁰⁴. Het probleem van Hansens onderscheid is de manier waarop hij met Aristoteles als bron voor de beschrijving van deze arbeidsverdeling omgaat: in de structuur van de **Politica** (en de aansluiting daarvan met de **Ethica Nicomacheia**¹⁰⁵) heeft

¹⁰³ FINLEY, o.c., p.71 e.v.. De beslissing tot de mislukte invasie in Sicilië (415 v.C.), die Thucydides veroordeelde als gebaseerd op onwetendheid van de ἐκκλησια, was zeker op politiek niveau goed voorbereid en er bleek alleszins geen kloof tussen een 'politieke elite' en de leden van de ἐκκλησια. Hetzelfde gold e.v.) voor andere, achteraf door Plato en anderen veroordeelde beslissingen (zoals de veroordeling van Sokrates) tijdens en in de nasleep van de Pelopponesische oorlog. Het was zelfs opvallend hoe tolerant het δημος zich gedroeg in debatten die de grondslagen van de πολις zelf betroffen en zich beperkte tot de bestraffing van enkel de meest extreme gevallen. Dat het proces-Sokrates, achteraf bekeken, een overdreven reactie was, dat is een *historisch* oordeel, geen *politiek* (o.c., p.144).

¹⁰⁴ HANSEN, *Initiative und Entscheidung*, p.10-11

¹⁰⁵ Zoals VON FRITZ & KAPP ("The development of Aristotle's political theory and the concept of nature", p.113) aangeven, het slot van de **Ethica Nicomacheia** citerend:

Aristoteles' beschrijving van institutionele functies (μοιρα των πολιτειων πασων)¹⁰⁶ een *normatief* karakter, zoals hij trouwens zelf onderstreept:

ὧν ἔχόντων καλῶ ἀνάγκη τὴν πολιτείαν ἔχειν καλῶ, καὶ τὰς πολιτείας ἀλλήλων διαφέρειν ἐν τῷ διαφέρειν ἕκαστον τούτων.

wanneer deze [delen, functies] goed geordend zijn, dan is het noodzakelijk dat de rechtsorde goed geordend is, en de rechtsordes onderscheiden zich van elkaar naarmate deze [delen, functies] zich van elkaar onderscheiden.

(Pol.,IV,xι,1297b38-41)

Bovendien behandelt Aristoteles de verdeling van politieke functies tegen de achtergrond van twee fundamentele types van rechtsorde/politieke orde, nl. de *democratie* en de *oligarchie*. In de beschrijving blijkt het verschil tussen beiden steeds te verkleinen en finaal zelfs vooral economisch van aard te zijn, met als criterium de vraag of de bezittende minderheid dan wel de niet-bezittende meerderheid een machtsoverwicht heeft¹⁰⁷. Aristoteles pleit expliciet voor wat men later een 'Mischverfassung' is gaan noemen, en wat bij hem *πολιτεία* heet¹⁰⁸ - hetzelfde begrip is zowel de kern van de *beschrijving* als van het (normatieve) *ideaal*. In een passage waarin de dualiteit democratie/oligarchie tot een hoogtepunt komt, zoals in de passages over de institutionele functies, is het dus onmogelijk dit normatieve aspect weg te redeneren. De veralgemeningen van Aristoteles hebben een politieke bedoeling, en de machtsverdeling die hij schetst staat in functie daarvan. Het is daarom misleidend het onderscheid tussen το βουλευομενον (*het nemen van beslissingen*), το περι τας αρχας (*wat de ambten betreft*) en το δικαζον (*het jurisdictionele*) als een uitdrukking van de typisch Atheense politieke soevereiniteitsidee in de 4de eeuw v.C. voor te stellen, zoals Hansen, weliswaar met enige nuances, doet¹⁰⁹.

Als we Hansens schema hanteren als wegwijzer voor de institutionele plaats van de γραφη παρανομον, dan doen we dat dus met een zekere omzichtigheid, vooral omdat de werking van

θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχ' ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν καὶ ποία πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἐκάστη ταχθεῖσα, καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι θρωμένη.

Want nadat we dit alles onderzocht zullen hebben, zullen we misschien beter in staat zijn te begrijpen welke staatsorde de allerbeste is, hoe elke [type staat] moet geordend worden, en welke wetten, welke gewoontes er nodig zijn.

(Eth.Nicom.,X,IX,1181b21-24)

¹⁰⁶ Pol.,IV,XI-XIII,1297b35-1301a15

¹⁰⁷ vgl. Paul MORAUX, "Quelques apories de la *Politique* et leur arrière-plan historique", in Rudolf STARK & Donald J. ALLAN (eds.), *La Politique d'Aristote*, Genève, 1965, p.143-145

¹⁰⁸ Pol.,IV,VI,1293b33-35

¹⁰⁹ HANSEN, o.c., p.13

die *γραφη παρανομον* de relatie tussen soevereiniteit en machtsverdeling, in de mate waarin deze modern-dogmatisch geduid wordt, in hoge mate problematizeert. De paradox is deze: het - door Hansen en H.J. Wolff vastgestelde - hoog gehalte aan juridiciteit in de *γραφη παρανομον* en verwante (rechts)figuren problematizeert juist het vermeende juridisch-dogmatisch karakter van de institutionele verhoudingen in de Atheense *πολιτεια*.

3.2. De institutionalisering van de *γραφη παρανομον*

De geschetste context is, zoals gezegd, die van het Athene van de 4de eeuw v.C., d.w.z. na de codificatie van de Atheense *νομοι* in 403/402 v.C.. Nochtans bestond de *γραφη παρανομον* reeds voordien, ondanks het feit dat het verschil tussen *νομος* en *ψηφισμα* niet geformaliseerd was. Het vroegste voorbeeld van dergelijke processen is gesitueerd in 415 v.C., dus tijdens de Pelopponesische Oorlog tussen Athene en Sparta. De onzekerheid omtrent dit proces - het gaat om onrechtstreekse bronnen, en in vage bewoordingen, zoals bij Thucydides - wordt weggenomen door de bevestiging van de expliciete afschaffing ervan door de oligarchische couppelegers in 411 en 404 v.C.¹¹⁰. Over het moment van introductie van de *γραφη παρανομον* lopen de meningen echter sterk uiteen: Ephialtes zou het kunnen ingevoerd hebben, samen met de afschaffing van de constitutionele macht van de Areopaag, in 462 v.C. - Aristoteles geeft immers aan dat de rol van de Areopaag als *φυλακη της πολιτειας* werd overgedragen aan het *δημος* en de *δικαστηρια*¹¹¹. Tegen deze hypothese spreekt de beroemd-beruchte positivistische uitspraak van Perikles, in een (al dan niet fictieve) dialoog met de jonge Alkibiades bij Xenophoon die suggereert dat er niets is dat het *δημος* kan beletten onverstandige besluiten te treffen¹¹². H.J. Wolff suggereert zelf, ondanks het vacuüm in de bronnen, dat de *γραφη παρανομον* pas in de late 5de eeuw v.C. tot stand is gekomen, gezien het radicale karakter van Ephialtes' hervormingen: "Daß man solche Selbstbeschränkung von vornherein eingebaut hat, ist nicht undenkbar, erscheint indessen angesichts der allgemeinen Tendenz der ephialtischen Reformbewegung als wenig wahrscheinlich. Es liegt näher, in ihr eine Reaktion auf Erfahrungen zu sehen, die man mit der radikalen Demokratie gemacht hatte."¹¹³ In materiaal van redenaars uit de 4de eeuw klinkt overigens de bijgedachte door dat de invoering van de *γραφη παρανομον* een conservatieve verworvenheid zou zijn.

De belangrijkste vraag is wat voor toetsing de *γραφη παρανομον* organiseert in een *πολιτεια* die geen formele normenhiërarchie (met name tussen *νομος* en *ψηφισμα*) kent, dus vóór 403 v.C.. Soms word geredeneerd, meer op basis van een algemene evaluatie van het politieke klimaat ten tijde van en vlak na Perikles dan door gegevens omtrent de procedure zelf, dat de *γραφη παρανομον* haar eigen graf heeft gegraven door zich te laten gebruiken in politieke afrekeningen - het beruchte Arginousai-proces zou dat illustreren.

¹¹⁰ H.J. WOLFF, o.c., p.16-17

¹¹¹ *Ath.Pol.*, XXV,2

¹¹² *Xen.Mem.*, I,II, 45-46, vgl. H.J. WOLFF, o.c., p.20

¹¹³ H.J. WOLFF, o.c., p.21

Het ging hier om een collectieve doodstraf voor de generaals die in 406 v.C. de Spartaanse vloot hadden verslagen, maar hadden nagelaten de (Atheense) drenkelingen na hun overwinning op te pikken. Tegen dit voorstel tot collectieve veroordeling (dat waarschijnlijk formeel aanvechtbaar was) diende een minderheid o.l.v. Euryptolemos een *γραφη παρανομον* in: het resultaat was dat deze oppositie bijna zelf ter dood veroordeeld werd en dat de generaals unaniem veroordeeld werden - hoewel jaren later de belangrijkste demagoog tegen de generaals, Kallixenos, zelf tot de hongerdood veroordeeld werd.

Boutet stelt impliciet dat dergelijke excessen achteraf leidden tot de formalisering en daarmee tot relatieve betekenisloosheid van de *γραφη παρανομον*¹¹⁴. Zo'n conclusie is echter voorbarig omdat ze uitgaat van een als constitutioneel te beschrijven politiek systeem in het Athene van Perikles en tegelijk de juridisering die zich in de 4de eeuw voltrekt in zekere zin miskent. Hij beschrijft de werking van de vroege *γραφη παρανομον* in streng-aristotelische termen, als een toetsing van het *δικαιον νομικον* aan het *δικαιον φυσικον*, met als toetssteen *το μεσον* dat elke *rechtvaardige man* (*δικαιος*) als lid van de *πολις* dient na te streven: "Sans doute, la sanction apparaît-elle strictement de droit, amende, emprisonnement, mais la *γραφη παρανομον* constitue parfaitement cette *institution naturelle* invitant des hommes à rechercher le juste milieu, c'est dire cette morale qui autonomise la Cité." Boutet gaat nog een stap verder, wanneer hij deze *γραφη παρανομον* opvat als wal die de Atheense democratie beschermt tegen een 'subjectivité décadente'¹¹⁵. Precies in het licht van het bestaan zelf van de tragedie als aspect van de *πολις*, misschien zelfs van de *πολιτεία* (voorzover we die niet opvatten in Aristoteles' normatieve betekenis als 'Mischverfassung') is het echter voorbarig te spreken over een (hegeliaanse geïnterpreteerde, zoals Boutet doet) subjectiviteit, laat staan over een subjectiviteit die tot verval leidt. Het *subject* dat in de tragedie tot stand komt is een (gespleten) subject dat zich als weerloos tegenover een macht ervaart, en daardoor gedoemd lijkt tot lijden en onmacht. De situatie die lijkt op het creëren van ruimte voor een autonome beslissing - zoals het overtreden van het begrafenisverbod in *Antigone* - is echter slechts een aanleiding om een andere realiteit, nl. een realiteit *achter* de autonomie, zichtbaar te maken¹¹⁶. De *γραφη παρανομον* interpreteren als een institutie die de mogelijkheid tot het kennen van een *objectieve moraal* (= *δικαιον*

¹¹⁴ BOUTET, o.c., p.24-25 - H.J. Wolff (o.c., p.50) ziet het Arginousai-proces juist als een verregaande poging, met name vanwege Euryptolemos, om uit geformaliseerde elementen van procedurele aard (nl. garanties voor de beklaagden) een *juridisch* principe af te leiden, dat - wat uniek is - *ὁ νόμος* genoemd wordt, terwijl hij een formeel *ψηφισμα* ook *νόμος* noemt.

¹¹⁵ BOUTET, o.c., p.29 - mijn cursivering. 'Institution naturelle' als begrip lijkt het *δικαιον νομικον* en het *δικαιον φυσικον* perfect te verzoenen. Nochtans is *το φυσικον*, in Aristoteles' logica, een zuiver *formele* categorie, een soort principe van *convertibiliteit* dat toelaat normatieve systemen met elkaar te vergelijken (zie hoofdstuk IV, § 3.4)

¹¹⁶ LEHMANN, *Theater und Mythos. Die Konstitution des Subjekts im Diskurs der antiken Tragödie*, p.91

φυσικόν) openlaat¹¹⁷ gaat ervan uit dat de constitutie van de subjectiviteit bij de Atheense burger (een houding en een ervaring die eventueel decadent 'kan worden) onproblematisch is. De betekenis van de tragedie voor de πολίς en de burger-als-δικαίος hierin spreekt dit eerder tegen.

We keren terug naar de 4de eeuw v.C., waar de γραφή παρανομον wel ingeschreven kan worden in een institutioneel netwerk dat niet noodzakelijk op een idealistisch geduide constitutionaliteit beroep moet doen. Uit het bestaande, louter *semantische*, onderscheid tussen νομος en ψηφισμα (een besluit van de ἐκκλεσια of enig ander wetgevend orgaan, maar begripsmatig verschillend naarmate men de *inhoud* van het besluit bekeek, dan wel de *totstandkoming*¹¹⁸) heeft zich na de hervormingen van 403-402 v.C. een *formeel* onderscheid ontwikkeld, waarvoor teksten en inscripties het bewijs leveren: de enige νομοι die na deze datum door de ἐκκλεσια gestemd werden, dateren van net vóór de invoering van de νομοθεσια-procedure, en al hun andere beslissingen worden zonder onderscheid ψηφισμα genoemd. Wanneer de redenaars het over νομοι hebben, en over de wetgevingsprocedure spreken, richten zij zich bijna altijd in de tweede persoon meervoud tot hun gehoor. Zowel de νομοθεται als de δικασται (leden van de δικαστηρια) zijn immers uit dezelfde groep van ὁμωμοκοτες (gezworenen). Zij spreken echter nooit tot het δημος (geinstitutionaliseerd in de ἐκκλεσια) - een vaststelling die Hansen nogmaals verleidt tot het bevestigen van zijn stelling over verdeling van soevereiniteit. Nog duidelijker is de formalisering bevestigd in de inleidende formules van νομοι resp. ψηφισματα, nl. δεδοχθαι τοις νομοθεταις resp. ἐδοξε τῷ δημῷ¹¹⁹. Wel lag het formele initiatiefrecht voor beide soorten regels bij de βουλη (een ambtelijk orgaan, een ἀρχη in Hansens logica), die beide beslissingsorganen (of κυριοι, nl. de ἐκκλεσια en de νομοθεται) kon samenroepen - hoewel dit telkens gebeurde na een bevel (van leden) van de ἐκκλεσια¹²⁰. Van een strikte scheiding tussen δημος en ὁμωμοκοτες is er toch niet echt sprake. Maar alleszins bestond er een duidelijke hiërarchie tussen beide soorten normen, en de γραφή παρανομον sanctioneert deze.

De procedure kon door elke burger op gang gebracht worden, en dit zowel vóór als na de goedkeuring van een ψηφισμα door de ἐκκλεσια - in principe ook voordat een voorstel γνωμη)

¹¹⁷ BOUTET, o.c., p.30

¹¹⁸ HANSEN, "Nomos and psephisma in fourth-century Athens", p.162

¹¹⁹ HANSEN, o.c., p.167-169

¹²⁰ HANSEN, *Initiative und Entscheidung*, p.16

door de βουλή was behandeld en daardoor het statuut van προβουλευμα had gekregen. Er zijn dus vier hypotheses mogelijk:

1. Een voorstel tot ψηφισμα, *nog niet goedgekeurd door de ἐκκλησία*, wordt *afgewezen door de δικαστηριαί*: hiervan zijn geen voorbeelden bekend, maar het is zeker gebeurd.

2. Een ψηφισμα, *goedgekeurd door de ἐκκλησία*, is *afgewezen door de δικαστηριαί*: de (dogmatisch-constitutionele) vraag is of de δικαστηριαί, als college van ὁμωμοκοτεες hier optreedt als een rechtscollege, dan wel als een soort senaat. Het stellen van de vraag in deze termen¹²¹ is eigenlijk opnieuw een anticipatie op een veel algemener kwestie die pas achteraf kan behandeld worden, nl. de vraag naar de juridische aard van de politieke instituties in het laat-klassieke Athene. Een afzonderlijk antwoord miskent dit probleem.

3. Een voorstel tot ψηφισμα, *nog niet goedgekeurd door de ἐκκλησία*, wordt *goedgekeurd door de δικαστηριαί*: uit de bronnen blijkt dat dergelijk oordeel niet impliceerde - wat in een systeem van scheiding der machten logisch lijkt - dat het voorstel teruggestuurd werd naar de ἐκκλησία, maar dat de δικασται zich als het ware als νομοθεται gingen opstellen, en het ψηφισμα behandelden als ging het om een νομος. Institutioneel was dit mogelijk aangezien het hoe dan ook ging om ὁμωμοκοτεες. Het betekent echter wel dat een constitutionele scheiding (Aristoteles' μορια των πολιτειων) institutioneel niet onverkort gold. Dat lijkt een beetje op de situatie van de scène op het schild van Achilles, bij Homeros, waar de λαοι zich eerst partijpolitiek opstellen, en daarna het eindoordeel vellen - maar dan omgekeerd. Volgens Hansen, en hierin kan hij gelijk hebben, doet deze eigenaardigheid afbreuk aan de stelling, van o.a. H.J. Wolff, dat de γραφή παρανομον een essentiële politieke functie vervulde, maar eigenlijk neerkwam op misbruik van een procedure die in de eerste plaats een zelfstandige juridische beoordeling mogelijk diende te maken¹²². Maar daarvoor moet H.J. Wolffs hypothese omtrent juridisering nauwkeurig bekeken worden.

3.3. De γραφή παρανομον en de juridisering van de νομος

H.J. Wolff concludeert uit zijn gevalstudies dat sommige aspecten van γραφή παρανομον-processen vanuit politiek-opportunistisch perspectief hetzij onwaarschijnlijk (bv. de vrijspraak in het Androtion-proces, waarin een geraffineerde Demosthenes mislukte in een poging de rechters in de complexiteit van de feiten te doen verdwalen) hetzij belachelijk (bv. de geringe boete in het als volstrekt overbodig en treiterig beschouwde Polyuktos-proces) lijken, maar daardoor precies

¹²¹ HANSEN, *The sovereignty of the people's court in Athens in the fourth century b.c.*, p.50-51

¹²² HANSEN, "Graphe paranomon against psephismata not yet passed by the ekklesia", in *The Athenian Ecclesia*, p.279

geïnterpreteerd kunnen worden als aanzetten tot een zelfstandiger - wat H.J. Wolff als meer juridisch opvat - denken in processituaties: onafhankelijkheid tegenover politieke intriges (bij de Androtion-zaak), bewustzijn van de waardigheid als rechtscollege (de Polyuktos-zaak)¹²³. Belangrijker nog is volgens H.J. Wolff dat er in de ontwikkeling van de procedure een steeds sterkere precisering van eigen (juridische) redeneervormen en concepten zichtbaar wordt. Hij stelt vast dat de procespartijen een interne logica van de *γραφη παρανομον* gaan hanteren, of beter: construeren, die als toetsteen voor de *paranomie* (wederrechtelijkheid) van een besluit gaat fungeren: de bedoelingen van als *positief* erkende, dus geldende wetten verwijzen naar bredere principes omtrent de rechtsorde. Concreet: dat op het eerste gezicht onschadelijk lijkende *ψηφισματα* worden aangevallen met een beroep op principes die ten grondslag (zouden) liggen aan de geschonden *νομος*. Het enige wat ontbreekt om dit alles tot (juridische) *dogmatiek* op te tillen is de veralgemening en systematisering (in zekere zin: abstrahering) van deze principes tot een supra-positief maar wel degelijk juridisch geheel. Anderzijds staat deze logica ver af van politiek-utilitaire redeneervormen¹²⁴.

Uit de ontwikkeling in juridische zin van de *γραφη παρανομον* tracht H.J. Wolff een aantal conclusies omtrent het *νομος*-begrip in zijn algemeenheid vast te knopen. Dat doet hij tegen de achtergrond van zijn basishypothese omtrent het legalistisch karakter van de Atheense rechtsorde van de 4de eeuw v.C.¹²⁵. Formeel bestond er het verbod om *ἀγραφοι νομοι* te toe te passen, een verbod dat zich in principe beperkte tot de *ἀρχαι* - de *overheid* - en niet gold voor de *δικαστηρια*. Nochtans blijkt uit analyses van de juridische retoriek dat de binding aan de wet meestal ook in de praktijk als richtsnoer gehanteerd werd¹²⁶: in de *γραφη παρανομον*-processen werd zelfs nooit - althans niet in de bewaard gebleven teksten - verwezen naar de *ἀγραφος νομος*. Elke allusie op een hogere wet is slechts retorische bombast of religieus geïnspireerde overdrijving¹²⁷. 'Αγραφοι νομοι kregen slechts betekenis, werden pas afdwingbaar naarmate ze in het *geschreven* systeem zijn opgenomen¹²⁸. Het is in het licht van

¹²³ H.J. WOLFF, o.c., p.62-64

¹²⁴ H.J. WOLFF, o.c., p.64-67

¹²⁵ H.J. WOLFF, "Vorgeschichte und Entstehung des Rechtsbegriffs im frühen Griechentum", p. 560-561 - Het ontbreken van een abstracte term voor recht (*το δικαίον* was een ethisch begrip) illustreert precies dit legalisme: *recht* viel samen met *οἱ νομοι*.

¹²⁶ H.J. WOLFF, o.c., p.564

¹²⁷ H.J. WOLFF, 'Normenkontrolle' und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie, p.69-70

¹²⁸ zie hoofdstuk I, § 3.4, waar verwezen wordt naar het Perikles-citaat bij de pseudo-Lysias en naar Ehrenbergs interpretatie daarvan, die H.J. Wolff steunt (o.c., p.71)

dit legalisme dat ook de door Sokrates uitgedrukte gehoorzaamheidsplicht begrepen kan worden, namelijk als een kritiekloze binding aan de wet die expliciet als consequentie van het *contractualistische* karakter van (het systeem van) νομοι wordt beschouwd - met name door Sokrates:

ἐὰν δὲ ἐνέλθῃς οὕτως αἰσχροῦς ἀνταδικήσας τε καὶ ἀντικακουρήσας, τὰς
σαυτοῦ ὁμολογίας τε καὶ ξυνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς παραβὰς

*als je zou weggaan na zo schandelijk onrecht met onrecht en kwaad met kwaad te hebben
vergolden, dan overtreedt je de overeenkomsten en verdragen die je zelf met ons hebt
gesloten.*

(Pl.Krto., 54c¹²⁹)

Sokrates' antwoord op Kritoon toont dat de idee van de νομος als συνθήκη niet functioneert als doctrinair principe, maar als een manier om de νομος als democratisch politiek principe te denken, weliswaar afgeschermd tegen retorisch misbruik, maar wel als garantie van een in de eerste plaats politiek begrepen rechtsorde¹³⁰. Een institutie als de γραφή παρανομον is precies een garantie voor het *politieke* systeem dat de πολίς is, en creëert misschien wel een discours dat zich onttrekt aan partijpolitieke en retorische toevalligheden. Het is toch zeer de vraag of het de νομος ook definitief juridiseert - elke dogmatische systematizing van het νομος-begrip vanuit de geschiedenis van deze procedure is een *nachträgliche* operatie, en er gebeurt precies wat Lacan beschrijft: "néanmoins, ça [de 'verdingelijkte' oerscène van de wet, kt] restera là, quelque part, parlé, si l'on peut dire, par quelque chose dont le sujet n'a pas la maîtrise."¹³¹ Door, via de γραφή παρανομον, de νομος in zekere zin te isoleren, zij het nog steeds *binnen* het politieke discours, ontsnapt de νομος, de wet aan de burger, de πολίτης, en wordt er een *supplement* gevormd dat de kiem zal zijn van latere dogmatiek. Bij het blootleggen van de verborgen juridisch geïsoleerde betekenis van de γραφή παρανομον, wordt het bijzonder moeilijk, zoniet onmogelijk om de Atheense politieke orde van de 4de eeuw anders te duiden dan als de ontwikkeling van een rechtsorde. De dogmatische consequentie daarvan betekent dat politiek systeem en rechtsorde van elkaar losgekoppeld en in een dualistische verhouding geplaatst worden, een dualisme dat met name Kelsen verwerpt omdat het in de weg staat van inzicht in de

¹²⁹ De term σ(ξ)υνθήκη (*verdrag*) komt vaker voor, waar het gaat om de verhouding tussen de πολίτης (*burger*) en de νομος, o.a. bij Demosthenes.

¹³⁰ H.J. WOLFF, o.c., p.74

¹³¹ LACAN, *Le séminaire, livre I. Les écrits techniques de Freud*, p.215

machtsstructuur van recht *als* politiek¹³². Dit kan betekenen dat deze *positivistische* constructie juist dient om die machtsstructuur te hypostasiëren, en buiten het recht - maar wel dogmatisch - te legitimeren.

3.4. Het Leptines-proces: το δικαζον als politiek gebeuren

Een voorbeeld van de a-typische juridisering van de γραφή παρανομον - en daarmee van van το δικαζον (het *jurisdictionele*, bij Aristoteles¹³³) in het algemeen - is het Leptines-proces (355-354 v.C.), waarin Demosthenes de indieners van de γραφή νομον μη έπιτηδειον είναι als ρητωρ bijstond.

H.J. Wolff maakt voorbehoud bij de representativiteit van het geval Leptines¹³⁴. Hij stelt dat de Leptines-rede precies het verschil markeert tussen de juridiserende γραφή παρανομον, en het politiek-utilitaire discours van de γραφή νομον μη έπιτηδειον είναι. De kenmerken die hij dus aan de gewone γραφή παρανομον toeschrijft zouden bijgevolg niet van toepassing zijn op de γραφή νομον μη έπιτηδειον είναι: analytisch gezien is dit verschil verdedigbaar, maar institutioneel ligt dit moeilijker, omdat de gewraakte νομος van Leptines zich juist in het grensgebied van νομος en ψηφισμα bevindt, en de discussie toch terechtkomt bij de verhouding tussen εκκλησια en νομοθεται/δικασται. Op die manier werpt de Leptines-rede, als voorbeeld van een institutionele functie, wel degelijk licht op de γραφή παρανομον en op de veranderde institutionele betekenis van de νομος in het algemeen. Dat is een eerste argument. Een tweede argument voor de Leptines-rede is, dat hij qua context aansluit bij een ander geval uit 355 v.C., nl. het Androtion-proces, waarin Demosthenes niet zelf pleitte, maar als λογογραφος (schrijver van redevoeringen) optrad voor een zekere Diodoros. Het is een klassiek geval van γραφή παρανομον: de εκκλησια had aan de aftredende αρχονται, zoals gebruikelijk was, een krans toegekend, op voorstel van Androtion, die zelf αρχοντης was¹³⁵. Diodoros vecht deze toekenning aan - het merendeel van de γραφαι παρανομον in de 4de eeuw gaat over dergelijke kransen - omdat deze αρχονται de wettelijke verplichting om tijdens hun ambtsperiode een aantal oorlogsschepen te bouwen, niet waren nagekomen - een feit dat erkend werd, maar dat te wijten zou zijn aan een bedrieger die het geld had verduisterd. Demosthenes' rede is in principe gebaseerd op dezelfde soort argumenten als zijn Leptines-rede: de eer van de Atheense burgers die door een onwettelijke toekenning in zijn geheel geschaad wordt, én de bedenkelijke antecedenten van Androtion persoonlijk, wiens vader ooit met άτιμια (ontzetting uit de burgerrechten) was getroffen en daardoor zelf besmet

¹³² VAN ROERMUND, o.c., p.181

¹³³ Pol.,IV,XI,1298b3

¹³⁴ H.J. WOLFF, o.c., p.32-33

¹³⁵ De invloed van deze Androtion was in de tweede helft van de 4de eeuw in meer dan één opzicht erg groot. Hij was een gezaghebbend historicus en zijn *Atthis* (een constitutionele geschiedenis van Athene, verschenen in 343 v.C.) diende vermoedelijk als bron voor zowel de Panathinaikos-rede van Isokrates, als voor de *Atheense Constitutie* en de *Politica* van Aristoteles (Eberhard RUSCHENBUSCH, "ΠΑΤΡΙΟΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr.", in *Historia*, VII (1958), p.415)

bleef¹³⁶. Het zuiver juridische gedeelte - de verwijzing naar de intenties van de wetgever - is erg beperkt¹³⁷, even secundair als in het Leptines-proces, dat, volgens H.J. Wolff, meer politiek van aard zou zijn.

De concrete historische context is niet onbelangrijk, en werpt ook licht op de samenhang tussen het geval-Androtion en het geval-Leptines: beide processen vonden plaats na de nederlaag van Athene in de zgn. Bondgenotenoorlog, waarbij Athene een groot gedeelte van zijn invloedssfeer had moeten afstaan aan Philippos van Makedonië, wat bovendien geresulteerd had in een lege schatkist. Op een bepaald moment konden zelfs de *ἐλίσσασθαι* niet meer betaald worden¹³⁸. De wet van Leptines, waartegen Demosthenes en de zijnen ageerden, was maar één van de vele pogingen om aan iets aan die budgettaire crisis te doen. Leptines wilde de selectieve vrijstelling van *λειτουργία* - een soort 'Kirchensteuer' voor vermogende burgers, waarmee de grote religieuze plechtigheden (zoals de opvoeringen van tragedies) bekostigd werden - afschaffen. Het was gebruikelijk dat burgers die de *πολις* op een bijzondere wijze geholpen hadden, met name de militaire helden, van die (zware) belasting vrij te stellen. Leptines' wet schafte dit systeem af, ook voor het verleden, en in algemene termen: het ging dus duidelijk om een *νόμος*, niet om een *ψηφισμα*, ook niet om een zgn. *νόμος ἐπ' ἀνδρῶν*, d.i. een *particuliere* wet, slechts van toepassing op in de wet genoemde personen - fiscale maatregelen, algemeen of *ἐπ' ἀνδρῶν*, moesten altijd in de vorm van een *νόμος* genomen worden¹³⁹. De discussie speelde op twee niveaus, wat typerend is voor de *γραφὴ νόμων μὴ ἐπιτηδεῖον εἶναι*: procedureel, d.w.z. de vraag of Leptines de correcte wetgevende procedure had gevolgd, en politiek, d.w.z. de vraag of het opportuun (*ἐπιτηδεῖον*) was om dit privilege voor verdienstelijke burgers (en hun verwanten en vrienden) af te schaffen. Beide niveaus spelen in Demosthenes' rede door elkaar. Demosthenes vertrekt vanuit een oppositie tussen (het verlies van) *geld* (*χρηματα*) en *aanzien* (*δοξα*) - en vermits er geen geld is, althans niet in de staatskas, is zo'n oppositie wat misleidend. Bovendien plaatst hij die tegenstelling in het kader van een analogie tussen de individuele burger en de staat:

Πῶς γὰρ οὐκ αἰσχρὸν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ μὲν τὴν ἀγορὰν ἀψευδεῖν νόμον γεγράφθαι, ἐφ' οἷς οὐδὲν ἐστὶ δημοσίᾳ βλάβος εἴ τις ψεύδεται, ἐν δὲ τῷ κοινῷ μὴ χρῆσθαι τῷ νόμῳ τούτῳ τὴν πόλιν τὴν αὐτὴν ἐπιτάξασαν τοῖς

¹³⁶ Daniel BROWN, *Das Geschäft mit dem Staat. Die Überschneidung des Politischen und des Privaten im Corpus Demosthenicum*, Hildesheim, 1974, p.69-70

¹³⁷ H.J. WOLFF, o.c., p.55-56

¹³⁸ BROWN, o.c., p.65-66

¹³⁹ HANSEN, "Athenian *nomothesia* in the fourth century b.C. and Demosthenes' speech against Leptines", in *Classica et mediaevalia*, XXXII(1980), p.99

ιδιώταις, ἀλλὰ τοὺς ἀγαθὸν τι πεποιηκότας ἐξαπατῆσαι, καὶ ταῦτ' οὐ μικρὸν ζημίαν ὀφλήσειν μέλλουσιν;

Hoe schandelijk zou het niet zijn, mannen van Athene, jullie die een wet kennen tegen bedrog op de openbare markt, volgens dewelke het niet nodig is dat bij dit bedrog de staat schade ondervindt, indien het niet nodig was dat de stad deze wet niet respecteerde in haar eigen zaken, maar wel haar weldoeners kon bedriegen, en dit zonder overweging van de niet geringe schade die ze daardoor zou oplopen.

(Dem.C.Lept.,XX,9)

Nog los van het feit dat Demosthenes hiermee suggereert dat het afschaffen van de vrijstelling van λειτουργίαι een vorm van bedrog of leugenachtigheid zou uitmaken, omschrijft hij de relatie tussen de πολίς en de burgers *die iets goed hebben gedaan in het verleden* (ἀγαθὸν τι πεποιηκότας, weldoeners) als quasi-identiek als die tussen privé-burgers onderling, in hun economische betrekkingen: het finale argument is trouwens de schade op lange termijn van zo'n vertrouwensbreuk. De eer is tussen staat en weldoeners evenzeer in het geding, als tussen medeburgers - een budgettair probleem kan geen argument zijn. Desondanks kan dit niet als een liberaal argument begrepen worden, zoals Brown aangeeft. Het onderscheid tussen privé-vermogen en het vermogen van de πολίς bestaat principieel niet: het verzamelde vermogen van de burgers is het vermogen van de πολίς, en staat haar theoretisch ter beschikking¹⁴⁰. Maar het is niet opportuun voor de overheid om door het heffen van λειτουργίαι het risico te lopen dat die weldoeners minder neiging zouden hebben om belangrijker investeringen voor de πολίς te doen, zoals het laten bouwen van oorlogsschepen:

παρὰ μὲν γὰρ τὰς ἐπὶ τῶν χορηγιῶν δαπάνας ἡμέρας μέρος μικρὸν ἢ χάρις τοῖς θεωμένοις ἡμῶν, παρὰ δὲ τὰς τῶν εἰς τὸν πόλεμον [παρασκευῶν] ἀφθονίας πάντα τὸν χρόνον ἢ σωτηρία πάσι τῇ πόλει.

Waar het bij de kosten voor het opvoeren van tragedies gaat om een klein aantal uren vermaak voor de toeschouwers onder ons, gaat het bij de giften ter voorbereiding van de oorlog om een steeds voortdurend heil voor de hele stad.

(Dem.C.Lept.,XX,26)

De fundamentele veronderstelling in Demosthenes' redenering blijft dus dat de burger in de eerste plaats gezien moet worden als πολίτης, als lid van de *politieke* gemeenschap, en dat de νομος die zijn plaats in die πολίς bepaalt hem enkel in die hoedanigheid als (rechts)subject beschouwt. Met andere woorden: de νομος creëert geen *rechten* in hoofde van de burger, construeert *relaties* tussen πολίς en πολίτης waarover beslist kan worden door de instituties van dezelfde πολίς,

¹⁴⁰ BROWN, o.c., p.77-78

instituties die bemand zijn door dezelfde *πολιται*¹⁴¹. De onderliggende politieke strategie van het Leptines-proces illustreert dit nog: Leptines en zijn aanhangers, die een soort minderheidsfractie vormden in de *ἐκκλησια*, durfden het blijkbaar niet aan om een *νομος ἐπ' ἀνδρι* - gericht tegen hun politieke vijanden - te doen goedkeuren, en namen daarom hun toevlucht tot een algemene *νομος* die hun vijanden, naast anderen, zou treffen¹⁴². Dit maneuver bezorgde Demosthenes en de zijnen precies de wapens, retorisch, politiek en formeel, de wapens om met een *γραφη νομον μη ἐπιτηδειον εἶναι* tegen Leptines ten strijde te trekken. Retorisch, omdat het argument van de eer van de *πολις* in al zijn ongenueanceerdheid - Leptines' wet was even weinig subtiel - uit te bouwen. Politiek, omdat daardoor, volgens Demosthenes en de zijnen, de *πολις* van een belangrijk instrument werd beroofd voor het behoud van politieke en economische stabiliteit: weldoeners - binnenlandse en vreemde, die een ereburgerschap hadden verkregen - waren daardoor minder geneigd, en misschien ook materieel niet meer in staat, hun inspanningen voor de *πολις* (bouwen van schepen, leveren van voedsel) vol te houden. En tenslotte formeel, omdat Leptines de fout maakte zijn algemene *νομος* toch te doen goedkeuren volgens een procedure - beslissing door de *ἐκκλησια*, onder voorbehoud van ratificatie door de *νομοθεται* - die in principe enkel voor *νομοι ἐπ' ἀνδρι* kon gelden¹⁴³. Het merkwaardige is nu dat dit laatste argument, dat juridisch doorslaggevend zou zijn en H.J. Wolffs argument m.b.t. de abstrahering van politieke kwesties in het kader van beide *γραφη παρανομον*-procedures zou bevestigen, in de algemene structuur van de Leptines-rede nauwelijks een rol speelt. Meer nog: de formele argumenten worden gepolitiseerd, Demosthenes geeft zelfs de indruk dat dit proces slechts een hinderpaal is om de eigenlijke politieke discussie in alle sereniteit te voeren. Demosthenes had in eerste instantie zijn *γραφη νομον μη ἐπιτηδειον εἶναι* gekoppeld aan een eigen voorstel van *νομος*, dat, volgens hem, automatisch van kracht zou worden indien de *δικασται* Leptines' *νομος* zouden afwijzen. Hij verwacht hier, volgens Hansen bewust, de oude *νομοθεσια*-procedure van Solon - zo'n verwijzing volstond om het gehoor eerbiedig te doen zwijgen - met de constitutionele structuur van het Athene van de 4de eeuw: onder Solon was er geen formeel verschil tussen *νομοθεται* en *δικασται*, en het wraken van een *νομος* moest altijd gepaard gaan met een tegenvoorstel - *γραφη νομον μη ἐπιτηδειον*

¹⁴¹ In die zin is er ten tijde van Demosthenes reeds sprake van een zekere *personificatie* van de *πολις* als *staat*. De grenzen tussen *πολις* en *πολιτης* als juridische entiteiten vervagen, doordat de instituties als *personae* van de *πολις* worden 'dargesteld'. Anderzijds is er in Aristoteles' politieke theorie nauwelijks sprake van een *hypostasiëring* van de *πολις* als *τελος* van de gemeenschap en *a fortiori* niet van een (juridische) subjectiviteit van de *πολιτης* (zie hoofdstuk IV, § 3.3).

¹⁴² BROWN, o.c., p.82-83

¹⁴³ HANSEN, l.c.

εἶναι en νομοθεσία vielen in zo'n geval dus samen. Demosthenes verbindt dus de mythologie van het νομος-concept met de realiteit van zijn zaak, hoewel hij er zich van bewust is dat hij formeel ongelijk heeft, want de soloonse νομοθεσία-wet was in 370 v.C. uitdrukkelijk afgeschaft¹⁴⁴ - hij geeft dit trouwens toe en suggereert Leptines een nieuwe, ditmaal ondubbelzinnig politieke, strategie:

αὐτὸς θέτω, καὶ μὴ λεγέτω τοῦθ', ὥς οὐ θήσομεν ἡμεῖς. Κάλλιον δὲ δῆπου τὸν ὑφ' ὑμῶν κριθέντα καλῶ ἔχειν νόμον εἰσφέρειν ἢ ὃν νῦν ἀφ' αὐτοῦ τίθουσιν.

Dat hij zelf [de wet] voorstelt, en niet meer zegt dat wij ze niet zouden indienen. Het strekt hem meer tot eer, dunkt me, dat hij een wet indient die U als eervol beoordeelt, dan dat hij deze op eigen gezag uitvaardigt.

(Dem.C.Lept.,XX,101)

Demosthenes blijft bewust zinspelen op de dubbele functie van de ὁμωμοκοτες als δικάσται - dat is de hoedanigheid waarin ze hier zetelen - en als νομοθεταί, die een eventueel aangepast voorstel (als νομος ἐπ' ἀνδρὶ) moeten beoordelen, maar dan als wetgevers. In zijn voordeel speelt bovendien dat de θεσμοθεταί, in overeenstemming met de oude soloonse procedure (die weliswaar niet meer gold, maar de juridische kennis bij deze lekenambtenaren was blijkbaar beperkt¹⁴⁵), zijn tegenvoorstel openbaar hadden uitgehangen tegenover Leptines' νομος. Uit dit gedetailleerde relaas van Demosthenes' strategie in het Leptines-proces ontstaat de indruk dat de ρητωρ een bijzonder sluwe wijze gebruik maakte van de (relatieve) onwetendheid van de Atheners (in hun functie van δικάσται) omtrent hun eigen νομοί - een indruk die kan leiden tot Hansens conclusie dat Demosthenes een brutaal spelletje blufpoker speelde. Anderzijds ontstaat de indruk dat een procedure als de γραφή παρανομον, en *a fortiori* de γραφή νομον μη ἐπιτηδειον εἶναι precies de verwarring omtrent de geschiedenis van de νομος tot een politiek instrument heeft geïnstitutionaliseerd. Of, om in de lijn van H.J. Wolffs redenering te blijven, de γραφή παρανομον neemt in het Atheense politiek-juridische systeem de plaats in die in het moderne recht aan de dogmatiek toekomt.

¹⁴⁴ HANSEN, o.c., p.88-91

¹⁴⁵ HANSEN, o.c., p.94-95. De θεσμοθεταί zorgden voor het uitvaardigen van de wetten. Formeel waren zij de afstammelingen van de soloonse wetgevers en verbonden aan de oude Areopaag. Die functie van wetgever werd in de 4de eeuw precies door de νομοθεταί vervuld.

3.5. De performatieve structuur van γραφή παρανομον en δικη

Hieruit kan een belangrijke hypothese ontwikkeld worden, die ook verklaart waarom de δικη als concreet moment van *beslissing* - een γραφή παρανομον is daar een gesofistikeerd voorbeeld van - zo centraal staat in het Griekse rechtsdenken. Politiek-juridische instituties hebben bij gebrek aan dogmatiek een sterk *performatief* karakter, d.w.z. het epistemologisch moment dat in Harts *rules of recognition* gesuggereerd wordt als kern van de rechtsvinding is afwezig, of toch bijna. Hierin vertoont de γραφή παρανομον een grote gelijkenis met de handelingsstructuur van de tragedie in het algemeen en van *Antigone* in het bijzonder. We omschreven de geanalyseerde dialoog tussen Kreoon en Antigone reeds als *performatief*, d.w.z. een situatie waarin de oppositie tussen partijen op het moment zelf gecreëerd wordt, en waarin de geschiedenis als iets dat *gerepresenteerd* zou moeten worden slechts van secundair belang is¹⁴⁶. Het is het spreken zelf dat het voorwerp is van de tragische άγων, zoals dat bijzonder extreem getoond wordt in *Oidipous in Kolonos*:

[Χορος] δεινδν μὲν τὸ πάλαι κείμενον ἤδη κακόν, ὦ ξεῖν', ἐπεγείρειν
ὁμῶς δ' ἔραμαι πυθέσθαι

[Οἰδιπους] τί τοῦτο;

ρ [Χορος] τᾶς δειλαίας ἀπό ου φανείσας
ἀλγηδόνας, ᾧ ξυνέστας.

[Οἰδιπους] μὴ πρὸς ξενίας ἀνοίξης
τᾶς σᾶς ἃ πέπονθ' ἀναιδῇ.

[Koor] *Het is verschrikkelijk, vreemdeling, het leed dat is gaan liggen weer op te wekken.
Maar juist dat verlang ik te vernemen.*

[Oidipous] *Wat dan?*

[Koor] *Maak je ellendige, ongeneeslijke pijn
bekend, die je gebonden houdt.*

[Oidipous] *Dwing mij, als vreemdeling en gastvriend, niet
om dingen uit te brengen, die schaamteloos zullen klinken.*

(Soph. *Oid.K.*, 510-515)

In verband met dit fragment, dat opvallend lijkt op de dialoog tussen Antigone en het koor, op de drempel van de grafkamer (Soph. *Ant.*, 856-857¹⁴⁷), zegt Lehmann: "Nicht nur mit dem Interesse an der sachlichen Struktur des Urteilens ist auch zu erklären, warum die Tragödie so oft den *Akt*

¹⁴⁶ hoofdstuk I, § 1.2

¹⁴⁷ zie hoofdstuk I, § 3.6

des Fragens und der Antwort selbst ausführlich in Szene setzt. Diese Nachfrage ist ebenfalls begründet in der Faszination am Prozeß der einem Publikum vorgeführten Rede, an der physischen Stimme selbst noch vor aller inhaltlichen Bestimmung."¹⁴⁸ In de ἄγων van Kreoon en Antigone lijken beide aspecten samen te komen: de interesse voor het oordeel én de fascinatie voor de materiële gebeurtenis, het actuele, representatie-loze moment. Antigone (en, *mutatis mutandis*, ook Kreoon) creëert een *a posteriori* als juridisch geduide werkelijkheid, zij creëert een weefsel waarin de νομος een nieuwe plaats lijkt te krijgen, een (hiërarchische) relatie tussen κηρυγματα en (ἀγραπτα) νομιμα. Het is een relatie die pas betekenis krijgt als ze *reëel* wordt, bij haar grafkamer: daar wordt het *fantasmatische* karakter ervan voor haarzelf duidelijk, waar haar intieme relatie met Polyneikes - we gaven aan hoe onduidelijk het feitenrelaas hieromtrent is¹⁴⁹ - de *oerscène* wordt voor (de *symbolische* orde van) de νομος, de Wet. Als men Antigones constructie leest als een γραφή παρανομον - de toetsing van κηρυγμα aan hogere νομιμα - dan valt de analogie op met de zwaarste argumenten in Demosthenes' Leptines-rede: de eer - bij Antigone: τιμη (Soph.*Ant.*,904), bij Demosthenes δοξα, minder verheven, maar politieke even belangrijk - én, dat vooral, de *personificatie* van de hoogste norm - de πολις bij Demosthenes, de ἀγραπτα νομιμα, die 'niet enkel vandaag en gisteren, maar altijd (...) hebben bestaan' (Soph.*Ant.*,466-467¹⁵⁰). Wanneer de νομος, zoals die bij Antigone/Kreoon én Demosthenes gaat fungeren als sluitsteen van de *narratio*, zich losmaakt van de orde die deze νομος juist *symboliseert* (en dat is onvermijdelijk), dan wordt de νομος het thema (νομος is ook een muzikale term) in een soort proloog op de dogmatiek - een proloog waarin het subject nog nét de geënceneerde confrontatie kan aangaan met het *reële*, met de dood (zoals het risico van de doodstraf in de γραφή παρανομον). Antigone en Demosthenes bevinden zich op de twee uiterste posities die in dit veld van het a-dogmatische discours kunnen ingenomen worden: bij Antigone dreigt (en meer dan dat) de terugval in de mythe, in de πολις van de 4de eeuw dreigt politieke betekenisloosheid en alleszins het einde van een recht zonder dogmatiek. Gernet beschrijft die fase als volgt: "Dans le principe, le juge s'interdit de déborder la réalité actuelle des conflits; mais, par le fait qu'il se les soumet, il crée les conditions d'une contrôle qui signifie maîtrise du temps et auquel des techniques spéciales - procédure, commerce monétaire, usage de l'écrit - permettront de fonctionner de plus en plus sûrement."¹⁵¹ Het is op deze drempel dat de γραφή παρανομον, als politieke

¹⁴⁸ LEHMANN, o.c., p.42

¹⁴⁹ in hoofdstuk I, § 1.1

¹⁵⁰ ἔην betekent zowel *bestaan* als *leven*.

¹⁵¹ GERNET, "Le temps dans les formes archaïques du droit", p.156

institutie, zich bevindt. Het proces - en daarin blijft het verwant aan de tragische ἀγων - schort de tijd op, creëert een actueel conflict, dat niet te herleiden valt tot zijn antecedenten, maar evenmin gevat kan worden in dogmatische categoriën. In de γραφή παρανομον is de confrontatie met, of, nauwkeuriger nog, het poneren van de νομος een even riskante onderneming als het in de tragedie dodelijk is de mythe te onderdrukken: elk handelen impliceert een mogelijk ἀμαρτημα - als tragische fout, of als onvrijwillige gebeurtenis. Πολις en mythe zijn dan de grensconcepten in de dramatische scène van zowel de tragedie als van de γραφή παρανομον. Zowel **Antigone** als het Leptines-proces verwijzen naar een *oerscène*: bij Sophokles is dat het hoogtepunt van Antigones φιλια, de begrafenis van Polyneikes, en in het geval-Leptines is dat één van de mythische momenten van het ontstaan van de δημοκρατια, nl. de moord op Hipparchos, broer en secondant van de tiran Hippias, in 514 v.C. - de samenzweerders Harmodios en Aristogeiton waren dé helden van de klassiek-Atheense πολις, en hun afstammelingen waren de enigen die in Leptines' wet vrijgesteld bleven van λειτουργια¹⁵². De constructie, bijna openlijk, van een *oerscène* vormt de noodzakelijke voorwaarde om het discours in zijn actualiteit te laten plaatsvinden. Deze behoefte, dit risicovolle *verlangen* om (ontologische) *oorsprong* en (historisch) *begin* te laten samenvallen reikt veel verder dan deze voorbeelden, en is de drijfveer van zowat elke vorm van *discursiviteit*¹⁵³. In die zin is Demosthenes' ironie over de uitzondering die Leptines maakte in zijn wet een gevaarlijke stap in de redenering: hij onderzoekt de consequenties van die gebeurtenis - zonder deze daarom in twijfel te trekken - én de politiek-historische betekenis ervan, maar hij betreedt nét niet het heiligdom van de mythe zelf. Hij verklaart de god niet dood, zoals Pentheus dat, met fatale gevolgen deed in Euripides'

Bacchanten:

ἐκεῖνος εἰναί φησι Διόνυσον θεόν,
ἐκεῖνος ἐν μηρῷ ποτ' ἐρράφθαι Διός
die daar beweert dat Dionysos een god is,
die daar [beweert] dat hij in de dij van Zeus was genaaid

(Eur.*Bak.*,242-243)

Demosthenes blijft voorzichtig, en verwijt Leptines in dit verband enkel onduidelijkheid omtrent de draagwijdte van de wet, en de vrijstelling.

De γραφή παρανομον is niet de geïnstitutionalizeerde vorm van de tragedie, ondanks de vaststelling dat de opgevoerde scène dezelfde a-dogmatische (en daarom performatieve)

¹⁵² Het verhaal over de tirannenmoordk, zie *Ath.Plta.*,XVIII. De uitzondering bij Leptines, zie *Dem.XX*,127. De ρητωρ laat niet na op deze inconsequentie te wijzen.

¹⁵³ zie hoofdstuk IV, § 3.5

handelingsstructuur vertoont. De confrontatie met de dood was alleszins van een heel andere aard, en bij de *γραφη παρανομον* zeker reëler voor de betrokkenen: het is goed mogelijk dat in het Androtion-proces de doodstraf werd uitgesproken¹⁵⁴. Dit betekent echter niet dat de toegang tot het *reële*, de confrontatie met tot dan toe onuitgesproken lijden, zoals dat opgevoerd werd in de tragedie, even betekenisvol is voor een mens, een *πολιτης*, die voor het eerst in *zijn* geschiedenis te maken krijgt met *de* geschiedenis, een mens die zijn 'Unheimlichkeit' des te sterker beleeft, omdat hij zelf het middelpunt van de geschiedenis dreigt te worden. Zoals het koort zegt in **Antigone** - bijna is het een literair-filosofisch cliché:

πολὰ τὰ δεινὰ κούδ' ἐν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει·

veel is geweldig, maar niets is geweldiger dan wat de mens wordt

(Soph.*Ant.*,332)

Of, zoals Heidegger deze regel vertaalt:

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch

*über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.*¹⁵⁵

Heidegger kiest voor *unheimlich* en niet voor *gewaltig*, omdat dit preciezer de relatie met de *πολις* uitdrukt, een relatie met de *οἶκος* (*huis*, 'Heim') als oorsprong van die *πολις*. Dit bestaan als *πολιτης* is een moment van confrontatie met de afgrond: "Eher heißt *πολις* die Stätte, das Da, worin und als welches das Da-sein als geschichtliches ist. Die *πολις* ist die Geschichtsstätte, das Da, *in* dem, *aus* dem und *für* das Geschichte geschieht."¹⁵⁶ De goden zijn verdwenen, en de *νομος* bestaat enkel als *αὐτονομος* - ook voor Demosthenes.

¹⁵⁴ HANSEN, *The sovereignty of the people's court in Athens in the fourth century b.C.*, p.32

¹⁵⁵ Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt a.M.,1983,p.155

¹⁵⁶ HEIDEGGER, *o.c.*, p.161

HOOFDSTUK III

Νόμος, schrift en schriftuur

De overgang van een orale cultuur naar een schriftcultuur vond in het antieke Griekenland plaats tussen het midden van de 8ste en het einde van de 5de eeuw v.C.¹. Achteraf lijkt dit gebeuren probleemloos te duiden als een radicale historische breuk, als de overgang van de pre-historie naar de eigenlijke geschiedenis - althans vanuit de premisse dat geschied*schrijving* een voorwaarde zou zijn voor de notie geschiedenis zelf². Het probleem ontstaat echter als wij de breuklijn proberen te beschrijven, te duiden. In welke mate is de invoering van het schrift - zelfs al beperken wij ons hier tot het Griekse alfabet - te localiseren in plaats en tijd? Wat gebeurt er precies in het overgangsgebied? En hoe omschrijven we het verschijnsel schriftcultuur zelf? Wij kunnen uitgaan van de sterke hypothese van Havelock die stelt dat de Griekse cultuur slechts voluit als schriftelijk kan gekwalificeerd worden, als het schrift de hele samenleving structureert en niet enkel een heerserskaste. Dit impliceert voor hem ook dat hierdoor de taal zelf wordt losgekoppeld van de spreker en een eigen epistemologisch statuut krijgt, wat gepaard gaat met een plaatsbepaling van de mens tegenover taal-als-kennis, m.a.w. de bepaling van een zelf, een *subject*³. In ieder geval krijgt de breuk, hoe radicaal ook in zijn cultuurhistorische gevolgen, hierdoor het karakter van een ontwikkelingsproces, van een netwerk van breuken, niet altijd even continu.

Zelfs een bijzonder eenzijdige theorie - zoals die van Havelock, die stelt dat Plato's aanval op de poëtische traditie een culturele noodzaak was om het door het schrift mogelijk gemaakte (filosofische) denken te redden⁴ - gaat ervan uit dat de transformatie naar een schriftcultuur veel meer impliceert dan een verandering van *instrument*. Dit instrument heeft immers te maken met één van de meest essentiële en meest ingrijpende aspecten van het menselijk bestaan, nl. met het *geheugen* - met alle connotaties vandien: tijdsperceptie, omvang van potentiële en actuele kennis, relaties tussen zintuigen (oog/oor). In het volgende paragraaf willen wij duidelijk maken - zonder een geschiedenis van de Atheense geletterdheid te willen schrijven - hoe die transformatie *a posteriori* als breuk of revolutie geduid, bepalend is geweest voor de betekenisverschuiving en de

¹ Over de datering van het ontstaan van het (alfabetisch) schrift in Griekenland, zie HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.), 1963, p.49-52 & L.H. JEFFERY, *The local scripts of archaic Greece*, Oxford, 1961, p.12-21. Beiden verkiezen een relatief late datering (einde van de 8ste eeuw v.C.).

² FINLEY wijst er terecht op dat de praxis van geschiedschrijving in de sinds Ranke geaccepteerde betekenis ("Wie es eigentlich gewesen war") precies getuigt van een welbepaalde (problematische) opvatting over de betekenis van de geschiedenis (*The use and abuse of history*, London, 1975, p.29).

³ HAVELOCK, *The Muse learns to write*, p.125

⁴ HAVELOCK, *Preface to Plato*, p.267

evolutie naar politieke superioriteit van de νομος. Dit gebeuren - voorlopig te omschrijven in de slagzin 'νομος wordt λογος' - confronteren wij opnieuw met de tragedie, waarin het schrift structureel conflicteert met de lichamelijke van de scène. In de tweede paragraaf wordt dit statuut van de νομος - als geschiedenis van de *geschreven* wet én van de wetgever als schrijver - geplaatst naast (maar ook *in*) de door Derrida geschetste strategie van *verdringing* van de schriftuur die de filosofie onder Plato's impuls zo kenmerkt - of gekenmerkt heeft.

Walter Benjamin stelt dat het bepalen van grenzen ('Grenzsetzung') het oerfenomeen van het 'rechtsetzende Gewalt'⁵ is. Maar zolang die grenzen die niet geschreven zijn, kan er geen sprake zijn van (juridische) straf, enkel van boete of vergelding ('Sühne') - zoals de tragedie dit vertelt en toont. De transformatie van vergelding naar (rechts)straf en het *Gewalt* dat daarmee opnieuw gepaard gaat - het sluiten van de slagbomen - blijft symbolisch aanwezig in het juridisch discours, in het adagium *nemo censetur ignorare legem*. Op dezelfde manier probeerde de πολις af te rekenen met het wereldbeeld van de mythe door te eisen dat de νομος enkel nog γεγραμμενος zou zijn⁶. Met andere woorden: het gewelddadige van de 'literate revolution' vindt dus zijn τοπος in de transformatie van het νομος-begrip - zelfs als het schrift, dat lijnen, d.i. grenzen trekt, zijn eigen grenzen niet meer kent en zich verplicht ziet de *nemo censetur*-regel als ongeschreven rechtsbeginsel te poneren. De juridische dogmatiek ziet zich dus op haar beurt verplicht haar tekstueel karakter, haar schriftuur te verloochenen, door te verwijzen naar een bijna mythische stichtingsact, naar een moment van alwetendheid dat door de tekst zelf niet te vatten is. Plato's commentaar op de mythe van Theuth, over de uitvinding van de schriftuur⁷, kan gelezen worden als een bevestiging hiervan, met name waar hij het schrift als oorzaak van vergeten kwalificeert:

τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ
*Want deze [uitvinding] zal in de zielen van hen die ze aanleren, vergetelheid veroorzaken,
omdat ze hun geheugen niet meer zullen oefenen.*

(Pl.*Phdr.*, 275a)

Dit bezwaar kan niet losgemaakt worden van Plato's leer van de ἀναμνησις⁸, die inhoudt dat de mens ooit een pre-empirische, volmaakte kennis van de Vormen of Ideeën heeft gehad, die

⁵ 'Gewalt' is meer dan *geweld*: het betekent tegelijk *macht*, *autoriteit* én *geweld* in de enge zin.

⁶ BENJAMIN, "Zur Kritik der Gewalt" [G.S. II-1], p.198-199

⁷ Pl.*Phdr.*, 274c-275e

⁸ Geneviève DROZ, *Les mythes platoniciens*, Paris, 1992, p.207-208

precies door ἀνάμνησις, *geheugen* (i.t.t. tot ὑπομνησις, *herinnering*) terug verworven kan worden:

...,ὅς οὔ φημι διδασχὴν εἶναι ἀλλ' ἀνάμνησιν

[ik], die zeg dat er geen onderricht bestaat, maar enkel geheugen

(Pl.Me.,82b)

Op vergelijkbare wijze verwijst het *nemo censetur*-beginsel niet naar de wet als schriftuur, maar naar de (onleesbare) Vorm van de wet - naar een mythe die dient om afscheid te nemen van de mythe.

1. De verschillen tussen oraliteit en schriftcultuur

Vooraleer in te gaan op de plaats van de νομος (γεγραμμενος) in het netwerk van breuken tussen mondelinge en schriftelijke kennis - zoals in Havelocks interpretatie van de epistemologische ambiguïteit in het tijdperk tussen Homeros en Plato - is het nodig enkele relevante verschillen tussen beide fundamentele vormen van kennis en kennisoverdracht op een rij te zetten. Wij gaan daarbij uit van een schijnbaar technische hypothese omtrent het typische karakter van het Griekse alfabet, een kenmerk dat achteraf de verklaring is gaan vormen voor de wereldomvattende invloed van deze vorm van fonetische transcriptie.

1.1. Een fonetisch alfabet en poëtische formules

De transformatie van de semitische *abecedaria* - een systeem van letters (geen lettergrepen) waarin geen rechtstreeks afleidbare analogie bestaat tussen *foneem* en *grapheem*, tussen spraak en schrift - naar het Griekse alfabet bestond *niet* in de toevoeging van fonetisch analoge klinkers, maar in het isoleren van zuivere medeklinkers⁹. Nu is gebleken dat de oudste inscripties in het Griekse alfabet - te beginnen met de kruik van Dipylon, voorlopig het alleroudste stuk - een strakke versstructuur bezitten. De ritmiek van het vers - en zeker die van het Griekse vers, die gebaseerd is op de distinctie lang/kort en niet, zoals in onze poëtische traditie, op klemtoon/geen klemtoon - is typerend voor een op *mnemische* kennis gebaseerde orale cultuur. Maar de vraag is natuurlijk: waar werden juist verzen voor het eerst aan γραμματα aan toevertrouwd?¹⁰ Een tweede vraag sluit hierbij nauw aan, nl. waarom dit nieuwe alfabet geschikt was om de karakteristieken van het Griekse vers - als oraal gegeven - zo nauwkeurig te representeren. Het typische aan het Griekse, in tegenstelling tot het semitische, vers is dat (de lengte van) een versvoet een functie is van medeklinker en klinker, wat impliceert dat de medeklinker de lengte van de klinker bepaalt. Een *abecedarium* dat niet in staat is die relatie tussen medeklinker en klinker te representeren, dat dus geen zuivere medeklinkers bevat - is dus niet bruikbaar als hulpmiddel voor de μνημη¹¹. Dat is het technisch-fonetische aspect, maar het verklaart nog niet de noodzaak van de γραμματα. Robb stelt in dit verband dat de verbinding tussen het poëtische (als vormelijke oorsprong van het alfabet) en het commerciële (de plaats waar het alfabet ontstond) verbonden zijn in een *religieus* moment: er is sprake van een parallelle van de Griekse en semitische goden, zoals blijkt uit

⁹ HAVELOCK, *The Muse learns to write*, p.71

¹⁰ Kevin ROBB, "Poetic sources of the Greek alphabet: rhythm and abecedarium from Phoenician to Greek", in Eric A. HAVELOCK & Jackson P. HERSHBELL (eds.), *Communication arts in the ancient world*, New York, 1978, p.26

¹¹ ROBB, o.c., p.29

Fenicische afbeeldingen van en inscripties over - in rituele formules - van Griekse goden. Zowel deze Fenicische (semitische) formules als de Griekse verzen - soms in dezelfde omgeving gevonden - verwijzen naar offers, naar een overdracht van goederen aan (elkaars) goden die vastgelegd moet worden¹². Vandaar is het maar één stap - voorzichtig verwijzend naar Gernet¹³ - naar een commercieel gebruik van (poëtisch-religieuze) formules - misschien zelfs een aanzet in de richting van juridisering. Het isoleren van de zuivere medeklinker heeft nog een ander belangrijk gevolg, nl. het ontstaan van een *abstract* teken, dat niet restloos een visueel beeld - maar ook geen fonetisch beeld - kan representeren: een medeklinker als d, t of k is immers niet uit te spreken zonder een spoor van een klinker. In die zin is het Griekse alfabet ook de oorsprong van de schriftuur zelf, d.w.z. een schrift dat niet meer *logocentrisch* hoeft te zijn. Met andere woorden: de uitvinding/ontdekking van de zuivere medeklinker creëert het *supplément originaire* zoals Derrida dat begrijpt, nl. een oorsprong die tegelijk een radicaal verlies of uitstel (nl. van de representativiteit zelf) introduceert¹⁴. Dat is de paradox die het 'prometheïsche' moment¹⁵ van de ontdekking/uitvinding van een schijnbaar restloze transformatie (letterlijk: *transcriptie*) van φωνη in λογος kenmerkt: in de inscriptie van de stem gaat de stem definitief verloren.

1.2. *Het alfabet en de transformatie van de kennis*

Robbs hypothese omtrent de poëtische oorsprong van het Griekse alfabet - en daarmee van de westerse schriftcultuur in het algemeen - heeft belangrijke consequenties bij het inschatten van de relatie tussen geheugen en kennis: het is immers die relatie die onder druk komt te staan bij deze omwenteling. Het belang hiervan is nauwelijks te overschatten, omdat zowel de materiële als de mentale structuren van een gemeenschap onder druk gezet en aangetast worden. Als uitgangspunt bij de beschrijving van deze veranderingen, gebruiken wij de vaak geciteerde synthetische studie

¹² ROBB, o.c., p.26-27

¹³ GERNET, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", p.108-109

¹⁴ Paul MOYAERT, "Jacques Derrida en de filosofie van de differentie", in Samuel IJSSELING (ed.), **Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken**, p.49-50

¹⁵ In Aischylos' **Prometheus geboeid** beroemt Prometheus zich er zelf op dat hij het schrift, naast andere vaardigheden (τεχναι), tot bij de mensen bracht:

ἐξῆῤρον αὐτοῖς, γραμμάτων τε συνθέσεις,
 μνήμην ἀπάντων, μουσομήτορ' ἐργάνην.
ik heb het voor hen uitgevonden, de combinatie[kunst] van letters,
[het middel tot] de herinnering aan alles, de werkzame moeder van de Muzen

(Aisch.Prom.D.,460-461)

Die moeder van de Muzen is de godin Μνημοσύνη, de godin van het geheugen dus. In aansluiting bij Hesiodos (Hes.Theog.,53-63) laat Aischylos het tijdperk van de oraliteit naadloos overgaan in de schriftcultuur.

van Jack Goody en Ian Watt¹⁶. Zij onderscheiden drie soorten overdracht als voorwaarden voor een transhistorisch bestaan van een gegeven gemeenschap: een overdracht van *materiële goederen en bronnen* (d.w.z. de blijvende toegankelijkheid tot die bronnen), een overdracht van gestandaardiseerde *vormen van handelen*, en - volgens hen het belangrijkste - een *geheel van betekenissen en attitudes* dat samenhangt met verbale, of ruimer: talige, tekens. De *vormen van handelen* worden gedeeltelijk door de taal overgedragen, wat betekent dat de cultuur-als-taal zowel *gebruiken* (in de *costumiere* betekenis van het woord) bevat als de *Weltanschauung* (ideeën over ruimte en tijd, veralgemeende doelstellingen en verlangens) van de gegeven sociale groep¹⁷.

Hierbij moet nochtans de vraag gesteld worden of het onderscheid tussen overdracht van *vormen van handelen* enerzijds, en *gehelen van betekenissen en attitudes* anderzijds strikt volgehouden kan worden, precies omwille van de talige structuur waarin het handelen in de Griekse cultuur geplaatst is. Vernant geeft aan, in de lijn van onderzoek van Emile Benveniste, dat de talige categorie van *agens* niet of nauwelijks te isoleren is, omdat de betekenisconstructie ervan altijd overheelt naar de activiteit zelf of het product, het *object* ervan¹⁸. Dit ontbreken van subjectiviteit (reeds opgemerkt in de discussie omtrent de antieke wilsleer¹⁹) maakt een strikt onderscheid tussen van handelingen, attitudes en andere vormen van betekenisverlening bijzonder problematisch.

Een eerste kenmerk van de kennis in een orale cultuur is de socialisering van die kennis: er is geen sprake van een *historische* accumulatie van betekenissen bij het taalteken - d.w.z. een *betekende* (signifié) zou later in een tijdsverloop geconnoteerd worden - maar van een *sociale* accumulatie. Die accumulatie is direct verbonden met sociale behoeften: temporele begrippen (bv. één week) worden verbonden met elementen van de gemeenschapsstructuur (bv. de markt) in één talig teken. Ten tweede is niet alleen de kennis - semantisch gezien - gesocialiseerd, maar ook de organisatie van het geheugen plooit zich naar sociale eisen: alleen wat (onmiddellijk) sociaal relevant blijft, alleen wat overgedragen *moet* worden, wordt opgeslagen. Elk nieuw element wordt in functie van dit criterium geëvalueerd en, indien belangrijk, ingepast. Uit deze karakteristieken blijkt alleszins dat een orale cultuur zeker niet *statisch* kan genoemd worden: wel dienen die nieuwe inhouden formeel aangepast te worden aan de complexiteit van het geheugen- en overdrachtsapparaat²⁰. Om die complexiteit te vatten, moet één typisch schriftelijk vooroordeel opzij geschoven worden, nl.

¹⁶ Jack GOODY & Ian WATT, "The consequences of literacy", in *Comparative studies in society and history*, V (1963), p.304-345

¹⁷ GOODY & WATT, o.c., p.305

¹⁸ VERNANT, "Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne", in KRISTEVA & MILNER, *Langue - Discours - Société*, p.370

¹⁹ zie hoofdstuk II, § 2.4.

²⁰ GOODY & WATT, o.c., p.306-308

de idee dat het *poëtische* karakter van de vroege schriftelijke documenten - inscripties, maar ook de epiek van Homeros en Hesiodos - vooral een reflectie zijn van het sacraal-religieuze karakter van deze gemeenschappen. Het kan best zijn dat het religieuze overheersend was, maar dat is een ander thema. Zinvoller is het om de specifieke poëtische kenmerken (visuele en esoterische stijl, repetitiviteit, nadruk op handelingen) als elementen van de structuur van de geheugenopslag te zien²¹. Het gaat bovendien om meer dan om overdracht van woorden en woordcomplexen: het moment van de overdracht - voortdurend herhaald om de efficiëntie te vergroten - kan zonder meer als een opvoering, een *enscenering* (van de encyclopedie van de gemeenschap, of van delen daaruit) gezien worden. Het principe daarbij is dat de identiteit op één niveau (bv. het constante metrum van het vers) gekoppeld wordt aan verschillen (bv. in het woordgebruik) - zonder dat de semantische eenheid in gevaar gebracht mag worden²².

Het metrum, het ritme ondersteunt de verbale eenheden, structureert deze in patronen: hierdoor ontstaat een geheel van lichamelijke reflexen, die op hun beurt ondersteund en opgeslagen moeten worden. Daarvoor zorgen muziekinstrumenten, waarvan de melodie een even repetitieve structuur ontwikkelt als het versmetrum. Om de lichamelijke ervaring zo volledig mogelijk te maken - d.w.z. om alle energie op de activiteiten van het geheugen te richten - komt daar nog de dans bij, waarbij het publiek kan participeren of kan toekijken. Het is pas op dit moment dat het geheugenapparaat volmaakt werkt, nl. wanneer de over te dragen kennis is omgezet in fysische reflexen²³. Toch past hierbij een opmerking: deze reconstructie van het orale, *poëtische* geheugenapparaat gaat nogal kritiekloos uit van positivistisch-psychologische, zelfs behavioristische, uitgangspunten m.b.t. de werking van het geheugen. In deze logica is het geheugen uitsluitend een geheel van direct of indirect gesemantiseerde *betekenaars* (*signifiés*), die - mits de juiste lichamelijke dispositie - probleemloos en restloos geactiveerd kunnen worden, daar waar het sociaal noodzakelijk is. De vraag is, in zekere zin Freud herhalend, of zo'n restloze, in principe puur kwantitatieve benadering (in termen van opslagcapaciteit) van het geheugen, het optreden van discontinuïteit bij de activering ervan kan duiden. Of met name de factoren *tijd* en *uitstel* niet schromelijk onderschat zijn²⁴. Als er immers geen discontinuïteit bestond, zou het schrift immers nooit nodig geweest zijn om het geheugen te perfectioneren, zoals Aischylos zijn Prometheus liet zeggen. Bovendien lijkt het in deze *enscenering* van de *φωνή* meer te gaan om de *institutionalisering* van (een welbepaalde) *betekenis*, dan om een algemeen cultureel *paradigma* voor de sociale werking van het geheugen in een schriftloze gemeenschap. Wij laten Havelocks apriorismen hieromtrent echter even rusten, omdat ze zich pas in alle scherpste stellen in de eigenlijke overgangperiode - hoewel juist de afbakening hiervan schatplichtig is aan dit probleem: vanaf wanneer wordt de latente discontinuïteit als een gebrek, een verlies ervaren?

²¹ HAVELOCK, *Preface to Plato*, p.136

²² HAVELOCK, o.c., p.147

²³ HAVELOCK, o.c., p.149-151

²⁴ vgl. Derrida's commentaar op Freud in "Freud et la scène de l'écriture", in -, *L'écriture et la différence*, Paris, 1967, p.305.

Los van psychologische beschouwingen, blijft het mogelijk de organisatie van het (collectieve) geheugen *discursief* te duiden. Eén van de meest kenmerkende narratieve vormen van kennisoverdracht in een orale cultuur is de *genealogie*, de geslachtslijst. Deze genealogieën hebben geen historische functie - als reconstructie van een verleden - maar zijn verhalen om betekenis te geven aan de *actuele* normen en gebruiken in de bestaande gemeenschap²⁵. Daarom ook leidt elke structurele verandering in de sociale groep tot aanpassing van de genealogie, zowel in de inhoud van afzonderlijke sequenties, als in de opeenvolging ervan - tot zelfs veranderingen in de temporele horizon (tot waar gaat het geslacht terug, in welke stadia, enz.). Die herstructurering van de genealogische kennis impliceert zowel aanvulling als verwijdering uit het *corpus*. Vooral dit laatste is belangrijk, want de kennis moet overzichtelijk blijven, het geheugen is niet onbegrensd. Structurele *amnesie* is dus een noodzaak²⁶.

1.3. Hesiodos en de verbinding tussen νομος en ήθος

Hoe in deze overgangperiode omgegaan wordt met voor ons betoog essentiële noties als νομος en ήθος, illustreert Hesiodos' **Theogonie**. Goody en Watt merken terecht op dat precies de transcriptie van grondbeginselen van een oraal-mythische cultuur - en de **Theogonie** is daartoe een invloedrijke poging - de inhoudelijke en mentale kenmerken van dergelijk verhaal scherper doet uitkomen dan in de orale normaliteit en die toestand dus meteen problematizeert. Door het neerschrijven van een oraal gegeven verdwijnen immers de correctiemechanismen van de recitatieve overdracht - correcties die zowel op het niveau van het geheugen als op het niveau van de presentatie, de *enscenering* van het epos plaatsvinden²⁷. De proloog van de **Theogonie** - ontstaan tegen het einde van de 7de eeuw - bestaat uit de hymne aan de muzen, een vorm die men ook terugvindt in de verzameling zgn. homerische hymnen, laat-epische teksten in de stijl van Homeros en lange tijd aan hem toegeschreven. Kenmerkend, inhoudelijk, zijn de beschrijvingen van de geboorte van de god (of goden), zijn plaats in het *pantheon*, zijn specifieke machtsgebied,

²⁵ Vgl. Pierre LEGENDRE, *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, 1985. Zijn onderzoek naar de beschrijving van de afstamming in de westerse (rechtscultuur) leidt naar de conclusie dat de genealogie, als *openbaar* gemaakte afstamming (mondeling of schriftelijk), functioneert om de *subjectiviteit* te 'stellen' (*instituer*): "La généalogie fonctionne, à travers le monde, comme principe organisateur, aussi bien pour asseoir la vie et la reproduction de l'être parlant que pour rendre opérant les mécanismes propres aux sociétés en tant que telles. (...) Le principe généalogique, en définitive, veut dire simplement ceci: sans discours fondateur, pas de vie humaine." (p.349) De geboorte is de *Urszene*, waarin het recht meteen de 'nom-du-Père' (Lacan) als Wet installeert en in juridische zin - maar niet psychogenetisch - subjectieveert. In de genealogie, als *schriftuur* van de afstamming, worden de *historizerende* en de sociaal-politieke functie met elkaar verbonden in het concept van *juridische* afstamming. Dit in tegenstelling tot de orale cultuur, waarin die historiciteit geen rol speelt.

²⁶ GOODY & WATT, o.c., p.308-310

²⁷ GOODY & WATT, o.c., p.321-322

zijn functies t.o.v. de menselijke samenleving²⁸. Het gaat om een genealogie, omdat de geschiedenis van de godheid in een netwerk van genetische relaties (letterlijk: de γένος van de godheid) wordt verteld, waarbij bovendien de indruk ontstaat dat het meer een hymne aan de homerische Zeus is - de αἰγιοχός, hij die bekleed is met de αἶγες, de geitevacht, een totemistisch object - dan aan zijn dochters, de Muzen. De cruciale regel is deze:

μέλπονται πάντων τε νόμους καὶ ἥθεα κεδνὰ
ἀθανάτων κλείουσιν...

*[De Muzen] bezingen alle gebruiken en gewoonten van allen, maken de dierbare
onsterfelijken beroemd...*

(Hes. *Theog.*, 66-67)

De syntactische constructie - en dat is in één voorstel tot vertaling niet helemaal weer te geven - laat niet toe een strikt onderscheid te maken tussen de νόμοι καὶ ἥθεα van (sterfelijke) mensen en (onsterfelijke) goden. De mate waarin de 'société des dieux' de menselijke samenleving spiegelt is moeilijk bepaalbaar²⁹. Maar belangrijker is de verbinding van beide begrippen, νόμοι καὶ ἥθεα: waar ἥθος met het eenvoudige overleven (een primitieve verblijfplaats) te maken heeft, kleinschalig, individu en naaste familie betreffend, verwijst νόμος - in deze pre-juridische, homerische context, naar een grotere gemeenschap, waarin bv. land verdeeld moest worden. In de koppeling van deze begrippen wordt dus een verschuiving zichtbaar in de manier en de schaal van samenleven, én van de opvattingen van die samenleving als regelgeleid. Hoewel Havelock dit begrippenpaar - dat hij omschrijft als het *privé*-domein en het *publieke* domein - als typerend beschouwt voor een orale cultuur³⁰, dringt zich toch een nuancering op. De verbinding van beide noties heeft een ambigu en gewelddadig karakter: de *disjunctie* is voorwaarde voor de *binding* - aan het object van verlangen, nl. de gemeenschap als soevereine *politieke* orde, als Ander. Dit gebeuren maakt immers het ontstaan van een schriftelijke perceptie van de relatie tussen de mensen (en de goden) en hun regels mogelijk. Dit gebeurt in twee richtingen: met ἥθος wordt het *individuele*, pre-subjectieve aspect van de mens omschreven, met νόμος het *politieke*, het bestaan-in-gemeenschap (met minstens een begin van institutionalisering). In de tragedie wordt dit in alle scherpste duidelijk, met name waar de verscheurdheid van de 'held' tussen zijn moderne politieke

²⁸ HAVELOCK, *Preface to Plato*, p.61

²⁹ HAVELOCK, o.c., p.62

³⁰ HAVELOCK, o.c., p.64

betekenis en zijn afhankelijkheid van een niet te vatten δαίμων zich binnen de ἦθος van die held afspeelt³¹.

Hetzelfde gebeurt - en niet toevallig is die verscheurdheid het minst van al opgelost bij Aischylos, die als eerste dichter met de problematiek geconfronteerd werd - in de beruchte passage in *Agamemnoon*, waar de koning van Argos, opperbevelhebber van de Griekse vloot tegen Troje door zijn vrouw, Klytaimnestra, uitgenodigd wordt om het paleis te betreden over een tapijt van kleurrijke, purperen gewaden. Agamemnoon wijst dit al te barbaarse eerbetoon af, maar de koningin wil hem overtuigen:

- [Κλυταιμνηστρα] τί δ' ἂν δοκεῖ σοι Πρίαμος, εἰ τὰδ' ἦνυσεν;
[Ἀγαμεμνων] ἐν ποικίλοις ἂν κάρτα μοι βῆναι δοκεῖ.
[Κλυταιμνηστρα] μή νυν τὸν ἀνθρώπειον αἰδεσθῆς ψόγον.
[Ἀγαμεμνων] φήμη γε μέντοι δημόθρους μέγα σθένει.
[Κλυταιμνηστρα] ὁ δ' ἀφθόνητός γ' οὐκ ἐπίζηλος πέλει.
[Ἀγαμεμνων] οὔτοι γυναικὸς ἐστὶν ἱμείρειν μάχης.
[Κλυταιμνηστρα] τοῖς δ' ὀλβίοις γε καὶ τὸ νικᾶσθαι πρόπει.
[Klytaimnestra] *Wat zou Priamos doen, denk je, indien hij zo had overwonnen?*
[Agamemnoon] *Ik denk dat hij beslist het purper had betreden.*
[Klytaimnestra] *Schrik nu niet terug voor het rumoer van de mensen.*
[Agamemnoon] *Ik beweer dat wat het volk uitschreeuwt grote macht heeft.*
[Klytaimnestra] *Hij die niet benijd wordt, is niet te benijden.*
[Agamemnoon] *Het is niet passend voor een vrouw naar de strijd te verlangen.*
[Klytaimnestra] *Maar voor de aanzienlijken is het passend zich gewonnen te geven.*

(Aisch. *Agam.*, 937-941)

En Agamemnoon geeft toe, hij betreedt het paleis over het purper, zijn dood tegemoet. Ook hier spelen elementen van resp. νόμος en ἦθος op een subtiële manier door elkaar: de verwijzing naar het volk, hoe populistisch het in onze oren ook klinkt, is een verwijzing naar een democratische legitimering - de orde van de νόμος dus - terwijl de pointe rond 'benijd/te benijden' eerder tot het ἦθος (van de aristocratische 'held', als ὀλβιος) behoort, net zoals Agamemnoons opmerking over de positie van de vrouw. In feite forceert Klytaimnestra deze categorieën in functie van haar plannen, ze herleidt Agamemnoon tot het statuut van de hybride 'held' - de held die niet anders kàn dan aan ὕβρις (= subjectieve *hoogmoed*) tenonder gaan. Ze dwingt Agamemnoon tot een verscheurende keuze die slechts schijnbaar minder verreichend is dan het dilemma waarmee Antigone Kreoon naar zijn ondergang voert.

Elke conclusie hieromtrent hangt af van de consequenties die men toekent aan de verschijning van het begrippenpaar νόμοι καὶ ἦθεα. Zo kan een beschrijving van de ziener Kalchas in de *Ilias*³² geïnterpreteerd worden als een transformatie van rituele eigenschappen in de richting van een

³¹ VERNANT, "Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque", in VERNANT & VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, p.28-29 - Vernant werkt die ambiguïteit, nauwkeuriger: verscheurdheid, hier uit aan de hand van het personage van Eteokles, de verdediger van Thebe in Aischylos' *Zeven tegen Thebe*: "Ce que nous appelons changement dans le caractère d'Étéocle devrait être plus justement nommé passage à une autre modèle psychologique, glissement dans la tragédie d'une psychologie politique à une psychologie mythique..." (p.29)

³² Hom. *Il.*, I, 69-73

politieke institutie, waarbij het politieke handelen op zijn beurt de beschreven persoon kwalificeert. Met andere woorden: rituelen worden νομοι, maar daarna worden die νομοι de ήθος van de gemeenschap³³. Zo blijven νομοι και ήθεα gebonden aan het handelingsbetrokken karakter van de μυθος (zowel als *mythe* als in Aristoteles' betekenis van συνθεσιν των πραγμάτων³⁴). En precies die vertaling van regels in sequenties van handelingen (ook in beschrijvingen) is een kenmerk van de oraliteit, waarbij de (mythische) epen fungeren als encyclopedie voor die gemeenschappelijke ήθος (want het is dus nog geen νομος in de politieke zin van het woord). Havelock geeft hierbij echter de indruk enigszins de kar vóór het paard te spannen, want zo'n logica zou impliceren dat het om een welbewuste operatie gaat van de dichter-pedagoog ten behoeve van zijn publiek: dat zou de klassieke fout zijn die hierin bestaat, dat men de *interne* logica van een discursief gebeuren als automatisch analoog beschouwt aan de *externe* logica, de structurele beschrijving³⁵. Terwijl niets erop wijst dat de dichter, of de verteller, of welke andere *mnemische* autoriteit dan ook, een nauwkeuriger - laat staan: abstracter - regelbegrip zou hanteren dan zijn gehoor.

1.4. Aischylos en de differentie tussen νομος en ήθος

Een hieraan tegengestelde benadering wil juist het voegwoord (και) tussen beide regeltypes problematizeren. Het fragment uit **Agamemnoon** toont precies - zonder de termen te gebruiken - dat de normen uit beide categorieën een strategisch-retorische betekenis kunnen krijgen die inspeelt op de discrepantie tussen oraliteit en schriftuur. Wij zijn eventueel in staat - en de Aischylos waarschijnlijk ook - de regels omtrent *passend* (πρεπον) gedrag te *historiseren*, d.w.z. een gedragsnorm te ontdoen van de schijn van vanzelfsprekendheid³⁶. Klytaimnestra overtuigt Agamemnoon, dat staat vast. Maar ze doet dit niet, in tegenstelling tot gangbare interpretaties,

³³ HAVELOCK, o.c., p.75

³⁴ *Poet.*, VI, 1450a9-10

³⁵ zie hoofdstuk II, § 2.2 - Dworkin *versus* Hart

³⁶ De term *historiseren* wordt gebruikt in de betekenis die Bertolt Brecht eraan gaaf. Een sociale facticiteit en de ermee verbonden normen worden in hun veranderbaarheid gepresenteerd aan het publiek (Klaus-Detlef MÜLLER, **Bertolt Brecht. Epoche - Werk - Wirkung**, München, 1985, p.226). Brecht formuleert het zo: "Bei der Historisierung wird ein bestimmtes Gesellschaftssystem vom Standpunkt eines anderen Gesellschaftssystems aus betrachtet. Die Entwicklung der Gesellschaft ergibt die Gesichtspunkte." (Bertolt BRECHT, **Der Messingkauf** [G.W. XVI] Frankfurt a.M., 1967, p.653) De superioriteit van die positie die in eerste instantie door de *acteur* wordt ingenomen is slechts schijn. Brecht gaat er immers van uit dat de acteur zichzelf, in zijn acteren opnieuw *historisiert*. Het inzicht dat bij de toeschouwer ontstaat is een instrument, een *dialectisch proces* om een (de) toekomst te kennen en gestalte te geven, en niet het eindprodukt van een analyse van gebeurtenissen in het verleden, van iets dat reeds gekend is (Timothy WILES, **The theater event: modern theories of performance**, Chicago, 1980, p.82).

door een opeenstapeling van emotioneel getinte elementen³⁷, maar door het weven van een netwerk van ambigue verwijzingen naar politiek vaak niet-compatibele waarden: een beroep op de trots van de koning (verwijzing naar Priamos, die als oriëntaals heerser wordt voorgesteld), een beroep op aristocratische verhevenheid³⁸ (waartegenover Agamemnoon een even klassiek man/vrouw-beeld plaatst), een waarschuwing voor de macht van het volk als massa. Ze doet - gegeven de archaïsche context, waarin ze allen de naam dragen van mythische helden - precies wat Brecht als *Historisierung* beschrijft: een samenlevingstype beoordelen vanuit een ander samenlevingstype, in een directe, theatraal-retorische confrontatie. Terwijl ze zelf, zoals zowel uit haar strategie op dit moment, als uit haar later lot zal blijken, even schatplichtig is aan de heroïsche context: maar alleen de toeschouwer, de anti-aristocraat, kan zo iets zien en inzien. In de tragedie - als een discours dat gesitueerd is binnen de langzame machtsovername van het schrift - ontstaat dus een verschil tussen νομος en ήθος dat af gaat wijken van de betekenis van het begrippenpaar bij de epische dichters, Hesiodos met name. Het *politieke* is dan niet meer, zoals in Havelocks in essentie kwantitatieve distinctie (nl. een verschil in schaal), een term in het onderscheid tussen privé-domein en publiek domein, maar confronteert twee radicaal verschillende ideeën omtrent het *normatief* aspect van een handeling. De ήθος van de held, als uit de mythe afkomstige figuur, is een - letterlijk - eindeloos gebeuren, een keten van objectieve handelingen die nooit eindigt, waarin de tijdsopvatting in essentie *repetitief* is - zoals de epiek toont³⁹. Dat is de logica van de eerste twee delen van Aischylos' *Oresteia*: de vader heeft de dochter vermoord, de moeder vermoordt de vader, de zoon vermoordt de moeder - en bij gebrek aan verwanten zetten de Erinyen, de wraakgodinnen, de cyclus verder. De Erinyen doen niets anders dan het verhaal verderzetten, ze zijn de Muzen van de wraak:

τοιαῦτα δρῶσιν οἱ νεώτεροι θεοί,

κρατοῦντες τὸ πᾶν δίκας πλέον

φονολιβή θρόνον

περὶ πόδα, περὶ κάρα.

Zo handelen de jongere goden,

³⁷ Bv. in AESCHYLUS / J.D. DENNISTON & Denys PAGE (eds.), *Agamemnoon*, Oxford, 1986: "The truth is that he needed no more than this easy allaying of his religious and social scruples: there is no conceivable reason why he should now suddenly change his mind - unless he secretly wishes to do so." (p.151)

³⁸ In het naast elkaar plaatsen van ἀφθονητός en ἐπιζηλος hanteert ze een subtiële semantische truuk: (ἀ)φθονητός heeft een connotatie van gevaarlijke arrogantie, van ὕβρις, terwijl ἐπιζηλος een eerder zwakke sociale betekenis heeft, eerder *bewonderd* dan *benijd* (R.P. WINNINGTON, *Studies in Aeschylus*, Cambridge, 1983, p.92-93). Ze reduceert aristocratisch ήθος tot een *passende* (πρεπον) eigenschap.

³⁹ vgl. HAVELOCK, o.c., p.91: "...the poet's task was not simply to report and recall, but to repeat"

*in hun heerschappij het recht veruit overtreffend,
op een troon die druipt van bloed
aan de voeten, aan het hoofd.*

(Aisch.*Eum.*, 162-165)

Γοιαντα δρωσιν: de handelingen dus, van de nieuwe goden, met Apollo aan het hoofd, de god die hen na deze verwijten verjaagt uit zijn heiligdom. Het is een formule om een epos te beginnen, maar dat gebeurt juist niet: Apollo breekt de logica van de wraak, hij gaat de geschiedenis opnieuw interpreteren - en in een orale cultuur is het juist moeilijk, zonet onmogelijk om één versie van de geschiedenis expliciet met een andere te confronteren. In de woorden van Goody en Watt: "Instead of the unobtrusive adaptation of past tradition to present needs, a great many individuals found in the written records, where much of their traditional cultural repertoire had been given permanent form, so many inconsistencies in the beliefs and categories of understanding handed down to them that they were impelled to a much more conscious, comparative and *critical*, attitude to the accepted world picture."⁴⁰ Het optreden van Apollo, en het hele verdere verloop van de **Eumeniden** - dat eindigt op de vrijspraak van Orestes door de Areopaag, waarbij de stem van Pallas Athena de doorslag geeft - betekent dat het éne verhaal, hoe gevarieerd ook in de vormen waarin het verteld wordt, definitief eindigt. De prioriteit van de handeling op de regel - in de mate dat wij deze complexe mentale structuur hiertoe kunnen reduceren - wordt omgekeerd: de handeling (in casu: de moedermoord) wordt geïnterpreteerd in zijn veralgemeenbaarheid. Met andere woorden: de beslissing van de Areopaag isoleert de handeling, wil de eindeloosheid van het verhaal doorbreken, m.a.w. het verhaal beëindigen. Op dat moment wordt de νομος meer dan een grootschaliger ήθος, maar laat ze toe strikte distincties in te voeren (god/mens, individu/gemeenschap) enz.. De mogelijkheid tot zelfreflectie van de taal-als-schriftuur creëert dus de mogelijkheid om de keten van de wraak te breken: de notie van νομος, die sinds Hesiodos dus grondig geherdefinieerd is, fungeert daarbij als hefboom. Met andere woorden: als de beslissing van de gemeenschap, de πολις - gerepresenteerd door de Areopaag - als zinsvormig⁴¹ wordt

⁴⁰ GOODY & WATT, o.c., p.325 (mijn cursivering) - Zij beklemtonen ook dat in een fonetisch schrift het gebruik van de tekens veel minder onderworpen is aan sociale en politieke controle: ideogrammen bv. (zoals de hiërogliefen) zijn immers een soort 'reïficaties' van complexe culturele inhouden, die in die vorm niet voor verandering vatbaar zijn (o.c., p.315)

⁴¹ vgl. BROEKMAN & G.C.J.J. VAN DEN BERGH, **Recht en taal**, Deventer, 1979. Een *rechtshandeling* is niet zozeer de toekenning van een *predicaat* aan (gejuridiseerde of te juridiseren) menselijke handelingen, maar de koppeling van die handelingen aan een samenhangende, als eenheid te denken, *syntaxis*: "Uiteindelijk blijkt het enige onderwerp van de rechtstheorie een taaltheorie te zijn: *de samenvoeging en bouw van de handeling in een zinsvormig verband*." (p.89) Het denken van de moderniteit is steeds verder gegaan in het ontwikkelen van de notie van zinsvormigheid als concept voor *eindigheid*. Het voorlopig hoogtepunt daarvan vormt het logisch positivisme, dat *zinnen* tot *proposities* herleidt, d.w.z. nóg nauwkeuriger formaliseerbare (en afsluitbare) eenheden.

omschreven, dan is het de *νομος* die het punt zet. Dat het inderdaad de verschriftelijking van de gemeenschap is die, paradoxaal genoeg, die mogelijkheid aan de tragedie verschaft, geeft Charles Segal aan: "In tragedy (...) the double vision which can include both truth and delusion has a direct visual impact in the complex reciprocal relation between what we see acted out before us on the stage and what we hear from actors and chorus. (...) The uniformity and continuity of epic or even choral statement are continually broken up by the entrance and exit of characters, abrupt shift of speaker, point of view, mood, sympathy."⁴² Hoewel enig voorbehoud moet gemaakt worden bij Segals duiding van het theatrale communicatieproces - termen als 'mood' en 'sympathy' zijn al te zeer verbonden ook met een simplistische notie van identificatie - is met name de betekenisverschuiving van *waarheid* (*ἀληθεια*) belangrijk. 'Αληθεια is niet meer uitsluitend een analoog aspect van de objectieve handeling, maar wordt indirect gecreëerd, met name in de figuur van de bode - die een personage is, geen autoritatieve verteller - die, op problematische wijze, relaas doet van niet-getoonde gebeurtenissen⁴³. Deze *ἀληθεια* maakt een *epistemologische* vraagstelling onontkoombaar. Zo probeert Klytaimnestra het verhaal van Cassandra - hoewel dit, strikt genomen, geen bodeverhaal is - te verdringen, door voor te wenden dat ze het op alle mogelijke manieren, desnoods zelfs in gebarentaal, wil proberen te begrijpen⁴⁴. Daardoor wordt het profetisch verhaal van Cassandra, dat hierna volgt, alleen maar raadselachtiger, en en Cassandra is finaal gedwongen - terwijl Klytaimnestra al lang verdwenen is, blijven koor (en publiek) verbaasd, onbegrijpend, achter - tot directe uitspraken, die in al hun wreedheid, even ondraaglijk zijn als de raadsels. In het gesproken en gevisualiseerde discours van de tragedie worden de representatiemogelijkheden van het *geschreven* woord onderzocht, en geconfronteerd met een orale cultuur - op twee niveaus, nl. met helden uit de mythisch-orale traditie, en met toeschouwers die nog ten volle vertrouwd moesten raken met de consequenties van (de mogelijkheid tot) *kritische* houdingen. Het verschaft de toneeldichter een zekere macht, maar van een heel andere aard dan die van de epische dichter of recitant: een interpretatie van een handeling moest niet meer *ingepast* worden in het ritme van het verhaal (een gedwongen substitutie, gezien de grenzen van het geheugen), maar kon twee versies van (aspecten van) een handeling met elkaar confronteren. Meer nog, en dat illustreert Klytaimnestra tegenover Cassandra, hij kon spelen met

⁴² SEGAL, "Tragedy, orality, literacy", p.212

⁴³ SEGAL, "Vérité, tragédie et écriture", in Marcel DETIENNE (ed.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1988, p.354

⁴⁴ Aisch.*Agam.*, 1050-1061, vgl. SEGAL, o.c., p.335-336

de verschillende niveaus van de communicatie⁴⁵, ze moesten niet meer opgenomen worden in één, lichamelijk geïntegreerd, ritme.

De tragedie is dus een geprivilegieerd terrein om de geherdefinieerde distinctie tussen νομος en ήθος te onderzoeken, omdat alle publieke communicatieve vormen (rituele formules, gezangen, vertelling, dialoog) erin geconfronteerd konden worden met de technische mogelijkheden van de verschriftelijking. Niets is afgewerkt, de νομος verwerft nog geen definitief statuut in de voorschrijdende institutionalisering van de πολις als gemeenschap. Dat lijkt pas gebeurd te zijn - maar ook daarover hebben wij onze twijfels reeds geuit - bij Aristoteles, die, in het begin van de **Ethica Nicomacheia**, het begrip ήθος helemaal aan de natuur ontruikt:

ή δ' ήθικη έξ έθους περιγίνεται, όθεν και τοῦνομα έσχηκε μικρόν παρεγκλίνον άπό τοῦ έθους. έξ οὔ και δηλόν ότι οὔδεμία τῶν ήθικῶν άρετῶν φύσει ήμιν έγγίνεται.

De ethische [deugd] ontstaat uit de zeden, en het heeft ook de naam, met een kleine verandering, afgeleid van de zeden. Waardoor het duidelijk is dat geen enkele van de ethische deugden bij ons door de natuur verwekt is.

(Eth.Nicom.,II,1,17-20)

Pas als dit denkbaar is, lijkt de politieke betekenis van ήθος het definitief gehaald te hebben: de mens, als denkend en denkbaar subject, is ontsnapt aan zijn δαιμων, aan de repetitiviteit van het eindeloze verhaal.

Goody en Watt concluderen dat de invoering en verspreiding van het schrift in een cultuur vier belangrijke gevolgen heeft⁴⁶:

1. de nadruk op de *formele distinctie* tussen de goddelijke orde, de natuurlijke orde en de menselijke orde - de laatste wordt als *politieke* orde geherdefinieerd;
2. een nieuwe *sociale differentiatie* die ontstaat vanuit de door de schriftcultuur tot stand gebrachte instituties - geletterden en ongeletterden in de eerste plaats: maar dat is geen stabiele verdeling, zoals met name uit de ontwikkeling van de νομος γεγραμμενος als *openbaar* verschijnsel zal blijken;
3. een zeer sterke toename van *professionele specialisatie*, vooral dan in de intellectuele beroepen - ook buiten het gebied van de technische schriftbeheersing (bv. ook in de economie);

⁴⁵ SEGAL, o.c., p.339

⁴⁶ GOODY & WATT, o.c., p.339

4. het ontstaan van enorme keuzemogelijkheden door de groei van het *corpus van opgeslagen kennis* - dit is voor de mentale structuren misschien wel het belangrijkste, omdat hierin de mogelijkheid tot confrontatie, en dus kritiek, steeds groter, en finaal onuitputtelijk wordt. X
In de behandelde voorbeelden blijken vooral het eerste (de eigenheid van het politieke) en het vierde aspect (het ontstaan van kritiek) in de tragedie het sterkst te werken, in de mate dat men veronderstelt dat deze eigenschappen, minstens ten dele, bewust gehanteerd werden door de dichters. De verdeling van autoriteit tussen de personages - in tegenstelling tot het absolutisme van de verteller in het epos - levert die personages juist over aan het oordeel van de ander: de tragedie is geen *thetische* kunst, vervangt niet de mythe door een even homogeen, autoritatief verhaal, maar de nieuwe ordening in de *πολις* wordt in het tragische discours door dissidente stemmen ondervraagt⁴⁷. De *mentale* mogelijkheden die deze vraagstelling biedt, zeker zoals dat uitgedrukt is in de tragedie, heeft uiteraard sociale gevolgen - hoewel wij ons ervoor hoeden dit causaal te interpreteren. Het democratiserend effect van de *νομος γεγραμμενος* is echter een uitstekende *τοπος* om dit te onderzoeken.

⁴⁷ LEHMANN, *Theater und Mythos*, p.13-14 - Lehmann verwijst hiervoor naar Detiennes opmerkingen over de kritiek op de instationalisering van de verhoudingen tussen god/mens/dier in de mysteriegodsdiensten (DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, p.166) en naar Vernants duiding van die mysteriegodsdiensten als een opzettelijke breuk tussen persoonlijk heil en politieke orde (VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, p.52-53).

2. De νομος γεγραμμενος als politieke tekst

De overgang van schriftcultuur naar oraliteit is meer dan enkel een technologische omschakeling: de mentale structuren van de betrokken cultuur, van de gemeenschap - als πολις - worden immers krachtig door elkaar geschud, ondermijnd zelfs, en dit gebeurt definitief en onomkeerbaar⁴⁸. De introductie van het schrift heeft culturele en mentale gevolgen in twee richtingen: enerzijds heeft er een verandering plaats in de perceptie van en de gerichtheid op het verleden (de transformatie van het geheugen), anderzijds ontstaan er mogelijkheden om anders te denken, om een nieuw veld van intellectuele activiteiten te verkennen. Detienne concentreert zich op het tweede aspect: "...rien ne prouve vraiment que l'écriture est là afin de reproduire des discours préexistants. Noter, enregistrer, faire reculer les limites de la mémoire, n'est-ce pas le plus insignifiant dans l'acte d'écrire, banalisé bien hâtivement? Nous avons choisi une autre hypothèse: que l'écriture, en tant que pratique sociale, est une manière de penser, une activité cognitive, qu'elle engage des opérations intellectuelles."⁴⁹

Dit is een verantwoorde keuze, vermits de ontwikkeling van de geheugenkunst tot in de Middeleeuwen - ook nog na de uitvinding van de boekdrukkunst - een vooraanstaande academische discipline is gebleven: de verfijning van het geheugen bleef gesitueerd binnen een voornamelijk *orale* academische cultuur⁵⁰, terwijl de fundamentele transformaties die samenhangen met de schriftuur wel degelijk hadden plaatsgevonden, en bleven plaatsvinden. Onderzoek dat zich beperkt op de uitbreiding van het geheugen, dankzij het schrift (en een daarvan afgeleide of minstens ermee samenhangende mnemotechniek) vertelt weinig of niets over de structurele veranderingen in de gemeenschap, in casu de πολις.

De structurele veranderingen in de πολις door toedoen van de schriftuur worden door Vernant aldus omschreven: "Avec Solon, Δίκη et Σωφροσύνη, descendues du ciel sur la terre, s'installent dans l'agora. C'est dire qu'elles vont désormais avoir à 'rendre des comptes'. Les Grecs continueront certes à les invoquer; mais ils ne cesseront pas, non plus, de les soumettre à discussion."⁵¹ De eenvoud van Vernants opmerking is misleidend: hij wijst op de verwevenheid

⁴⁸ Er is ook een *epistemologisch* probleem. Kan onze schriftcultuur wel spreken over een exclusief orale cultuur, vermits wij per definitie niet over tekstuele documenten hierover beschikken. Zelfs Homeros, toch het paradigma van de Griekse oraliteit, kennen wij door de transscriptie van de epische gedichten. Een orale cultuur *zwijgt* immers. (HAVELOCK, *The Muse learns to write*, p.78)

⁴⁹ DETIENNE, "L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce", in DETIENNE (ed.), o.c., p.10. In deze inleiding geeft hij een overzicht van de intellectuele horizons die door de introductie van het schrift geopend zijn, waaronder het (pre-)juridische.

⁵⁰ vgl. Frances A. YATES, *The art of memory*, London, 1966. De zgn. geheugenkunst die bleef tot laat in de Middeleeuwen gebaseerd op een anoniem Romeins tractaat, de *Ad Herennium*. Deze de schoolse organisatie van het geheugen bediende zich echter van denkvormen die alleen in een schriftcultuur denkbaar zijn. Plato's aanval op het schrift (als reorganisatie van het geheugen) is tegelijk een aanval op de *mnemotechniek* van de sofisten die materieel gezien niets met schrijven te maken had, integendeel (o.c., p.37).

⁵¹ VERNANT, o.c., p.84

van incantatie en dialoog als kenmerk van het discours op de ἀγορά, en dat is een zeer complex gebeuren. Bovendien wijst hij op het belang van Solon in deze ontwikkeling. Vernant bestempelt deze als laïcisering, maar ze kan ook *politisering* kan genoemd worden, politisering van de νομος. De verbinding van Δίκη en Σωφροσύνη, van gerechtigheid en deugdzaamheid (of bezonnenheid, wijsheid) in een gelaïciseerd maar wel nog pre-ethisch discours, dat is precies het veld van de politiek, beter nog: dat van de πολιτης.

In dit paragraaf wordt aandacht besteed aan twee aspecten van dit proces. In de eerste plaats geven wij aan hoe de op-schrift-stelling van de νομος zowel de betekenis van die νομος zelf, als het politieke discours radicaal veranderde, vanuit de analyse van Detienne: "...avec les législateurs qui choisissent de mettre par écrit les lois de la cité, l'écriture change de statut: elle devient un opérateur de *publicité*, elle est constitutive du champ du *politique*."⁵² In feite gaat het dus om twee deelaspecten: het creëren van de openbaarheid, en, daarnaast, het belang van de openbaar functionerende νομος als element van democratisering. Daarna wordt de betekenis van Solon als grensfiguur besproken, de dichter-wetgever, die beide genres (poëzie, wetgeving) brutaliseerde om het politieke domein te ontsluiten. Het was Solon die voor het eerst nadrukkelijk *wetten* en *schrijven* met elkaar verbond: Θεσμοὺς...ἔγραψα, *De wetten...ik heb ze geschreven*⁵³. Schrijven wordt handelen, *politiek* handelen en *poëzie*, ποιησις krijgt daarmee ook een heel andere betekenis⁵⁴.

2.1. Openbaring en openbaarheid

Het is minstens opmerkelijk dat het paradigmatisch verschil tussen de joods-christelijke opvatting van de wet - als *geopenbaarde wet*⁵⁵ - samenvalt met een plaatsbepaling van die wet ten opzichte van het schrift: de openbaring van de wet aan Mozes gebeurt nadrukkelijk in de vorm van een schriftuur, de inscriptie op de stenen tafelen. De God van het Oude Testament kiest voor de *letter*, tegen het *beeld*, en zijn trouwste dienaars zijn de schriftgeleerden. De strijd van Christus tegen de religieus-politieke elites van zijn tijd getuigt hiervan: de Messias heeft - zoals (neo-)platoonse

⁵² DETIENNE, o.c., p.14 - mijn cursivering

⁵³ fr.36, 18-20, geciteerd bij WEST, Martin L., *Iambi et eligi Graeci ante Alexandrum cantati* (II), Oxford, 1972

⁵⁴ LORAUX, "Solon et la voix de l'écrit", in DETIENNE (ed.), o.c., p.95-96

⁵⁵ zie hoofdstuk I, § 3.2

volgelingen met nadruk getuigen - nooit zelf iets geschreven⁵⁶. De christelijke cultuur zelf zal echter blijven worstelen met het al dan niet goddelijke karakter van de eerste schriftuur, verzameld in de Bijbel, Oud en Nieuw Testament⁵⁷. Dit probleem stelt zich niet voor de πολις, die het schrijven van de wet - in welke vorm dan ook - resoluut voor zichzelf opeist, en elke verwijzing naar de goden uitsluit. Het schrijven van de wet betekent dat de *politieke ruimte* geconstitueerd wordt: het is precies met deze woorden (θεσμοὺς...ἔγραψα) dat Solon gezag verwerft. Ook materieel was men zich bewust van de grootsheid van dit gebeuren: de wetten werden ingeschreven op grote houten balken (ἄξονες) samengebracht in een soort kasten (κυρβεῖς)⁵⁸, m.a.w. het ging om een monumentale schriftuur, een 'architecture de lettres'⁵⁹ die een prominente plaats verwierf in de stad, vlakbij het Prytaneion, de tempel van Hestia, de godin van de gemeenschappelijke haard, teken van politieke autonomie⁶⁰. Het schrijven van de wet ging gepaard met een maximale vorm van *openbaarheid*, de ἄξονες werden in het middelpunt van de publieke ruimte, de ἀγορά, geplaatst⁶¹. Daarmee verliest het schrift zijn karakter van toevalligheid - de eerste alfabetische schrifttekens stonden op wijnkruiken en soortgelijke voorwerpen, als een soort graffiti. Het werd een institutioneel gegeven, in zekere zin zelfs voorbehouden aan de πολις, want in zgn. privaatrechtelijke verhoudingen (contracten e.d.) bleef het een ondergeschikte rol spelen. De kracht van dit gebeuren, het zelfbewustzijn waar dit mee gepaard ging, werd ook elders zichtbaar. Het ging niet zomaar om wetten maar om algemene regels:

⁵⁶ Hij schreef in het zand, toen schriftgeleerden hem wilden dwingen tot een uitspraak over gehoorzaamheid aan de wet van Mozes. Ze lazen het niet, het was onleesbaar (Joh., VIII,3-11)

⁵⁷ DETIENNE, "L'espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la Cité", in DETIENNE (ed.), o.c., p.29-30

⁵⁸ Eberhard RUSCHENBUSCH, ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. *Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, Wiesbaden, 1966, p.22

⁵⁹ DETIENNE, o.c., p.31

⁶⁰ DETIENNE, "La Cité en son autonomie. Autour d'Hestia", in *Quaderni di storia*, XI/22 (1985), p.59-78. Detienne wijst erop hoe alle activiteiten die de mentale én materiële samenhang in de πολις moesten garanderen rond de Hestia-tempel gesitueerd waren, en niet alleen in Athene: offer en offermaaltijd, publieke financiën. Hestia was bovendien een godheid die zich buiten de mythologie, buiten de 'société des dieux' hield. Zij was thuis in de πολις, en alleen daar.

⁶¹ DETIENNE, "L'espace de la publicité", p.33

θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ

wetten, gelijkelijk [geldend] voor de slechte en voor de goede

(Solon, *Fr. XXXVI*, 181⁶²)

Bovendien moesten de wetten van Solon, aan de ἀξονες toevertrouwd, honderd jaar onveranderd blijven⁶³, en zelfs de hervormde wetgevingsprocedure van 370 v.C. verhinderde nauwelijks dat de ρητορες er naar bleven verwijzen⁶⁴. In ieder geval impliceerde de verschriftelijking van de νομος meer dan een instrument om het geheugen te helpen: het is de introductie van een garantie van onveranderlijkheid - of minstens van een formele, controleerbare procedure van aanpassing - die in zekere zin angst aanjaagt, zoals de Erinyen in Aischylos **Eumeniden** getuigen, nadat Pallas Athena het volgende heeft verklaard:

θεσμὸν τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θήσω χρόνον

ik zal een regel stellen voor alle tijden

(Aisch. *Eum.*, 484)

En de Erinyen reageren hierop:

νῦν καταστροφὰὶ νέων

θεσμίων, εἰ κρατή-

σει δίκαια καὶ βλάβαι

τοῦδε ματροκτόνου.

Dan is dit het einde [van alles], door nieuwe

regels [veroorzaakt], indien dit het haalt,

dit schadelijk vonnis

over de moedermoordenaar.

(Aisch. *Eum.*, 490-493)

Zoals de Erinyen in feite perfect begrepen hebben, betekent Athena's beslissing - het einde van de keten van wraak - een andere plaats voor de regel, en voor henzelf. De Erinyen waren een soort mythische μνημονες, een instituut dat herinneringen levend hield, en hun functie werd hierdoor grondig getransformeerd⁶⁵. Ze zijn niet langer μνημονες, maar worden geassocieerd met de θεσμοθεταί, een oude, pre-drakoonse institutie. θεσμοθεταί

⁶² geciteerd bij WEST, l.c.

⁶³ *Ath. Plta.*, VII

⁶⁴ HANSEN, "Athenian nomothesia in the fourth century b.C. and Demosthenes' speech against Leptines", *passim*

⁶⁵ Françoise RUZÉ, "Aux débuts de l'écriture politique: le pouvoir de l'écrit dans la Cité", in DETIENNE (ed.), o.c., p. 87. Aischylos geeft nauwkeurig de transformatie van θεσμίαι naar θεσμος aan, morfologisch en semantisch: van een oordeel dat als zwak precedent, als *exemplum* kon gelden, naar een heuse regel. De institutionele transformatie van de functie van de θεσμοθεταί wist de sporen hiervan echter uit.

waren archonten die de *θεσμια* noteerden en bijhielden: hun functie werd langzaam uitgehold, herleid tot een soort griffiers, zonder enige substantiële bijdrage aan de *νομος* zelf, als *openbare* regel. Wat de Erinyen betreft, is dit maar een halve waarheid, want ze moesten ook blijven functioneren als een instantie die de *angst* belichaamt, de vrees ('Furcht und Ehrfurcht') voor de latente mogelijkheid van een mislukking van de politieke autonomie⁶⁶.

De monumentale op-schrift-stelling van de *Σολωνος νομοι* is dus een politieke gebeurtenis van de eerste orde: "c'est mettre en oeuvre une pratique politique, intervenir dans les rapports sociaux, transformer la vie publique"⁶⁷. Het is (de inhoud van) de wet die deze radicale openbaarmaking opdringt: de *σεισαχθεια*, lett. *afschudding van de lasten*, wat de afschaffing van de persoonlijke *binding* (en de daaraan verbonden executoire macht) van de schuldenaar inhield. De herdefiniëring van de voorheen primitieve relatie tussen schuldeiser en schuldenaar - en daarmee ook van de verhoudingen tussen arm en rijk in de *πολις* - dwingt tot deze politisering van de *νομος*. In de mate dat de term *νομος* inderdaad afstamt van *νεμ-*, *verdelen* kan deze samenhang ook verklaren waarom de eerste *codices* - opgesteld door legendarische *νομοθεται* als Zaleukos en Charondas - opdoken in Griekse kolonies, waar de verdeling van de grond de stichting zelf van de nieuwe *πολις* betekende⁶⁸.

2.2. Openbaarheid en politisering

De invoering van de *νομος γεγραμμενος* leidt niet rechtstreeks tot de affirmatie van de *πολις* als centrum van de gemeenschap, hetzij als *ισονομια*, hetzij als *δημοκρατια*. Het is erg moeilijk de verhouding tussen het openbaar functioneren van de *νομος* en de ontwikkeling van de notie van soevereiniteit van het *δημος* te beschrijven in termen van *causaliteit*⁶⁹. De discussie heeft lange tijd gedraaid rond de vraag of de (schriftelijke) openbaarmaking van de *νομος* een tegemoetkoming van de heersende elite was aan het *δημος* dat hervormingen eiste, dan wel of de ontwikkeling van het schrift de op-schrift-stelling van de *νομος* als vanzelfsprekend met zich meebracht, zodat vanaf dat moment ook een kritische (hervormings)beweging bij het *δημος* kon

⁶⁶ MEIER, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, p.154

⁶⁷ DETIENNE, o.c., p.39

⁶⁸ Giorgio CAMASSA, "Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce", in DETIENNE (ed.), o.c., p.137. Vgl. ook SCHMITT, *Nomos der Erde* (zie hoofdstuk I, § 2.2).

⁶⁹ Zeker het begrip *soevereiniteit*, opgevat als autonomie van het *δημος*, veronderstelt *a priori* een ontwikkeling van (de notie van) *causaliteit*. In het openbaar discours van Athene valt het op dat voor de juistheid van de eigen *πολιτεια* als systeem op een *mythische* notie van oorzakelijkheid (bv. de *εὐγενεια*, de *goede geboorte*) beroep wordt gedaan, d.w.z. een causaliteit zonder *ethische* betekenis (zie hoofdstuk IV, § 2.5).

ontstaan⁷⁰. Camassa merkt hieromtrent terecht op dat het risico bestaat de breuk tussen oraliteit en schrift als één grote breuk te zien, die een aantal andere, even grote, breuken zou veroorzaken⁷¹: het zijn politieke factoren die de specifieke (met name Atheense) gevolgen van de openbaarheid van de νόμος met zich mee hebben gebracht, niet enkel een technologische innovatie. Er kunnen twee soorten argumenten ontwikkeld worden. Enerzijds is er, *a contrario* redenerend, de aanwijzing dat het neerschrijven van de νόμος geen institutionele ommekeer hoefde te veroorzaken (het voorbeeld van Kreta) en, omgekeerd, dat de transformatie van het νόμος-begrip niet per se samenhangt met schriftelijke codificatie, soms zelfs integendeel (het voorbeeld van Sparta). Anderzijds zijn er de specifiek politieke factoren in Athene die met een welbepaalde transformatie van de notie νόμος, samenhangend met het *openbare schrijven*, samenhangen. Wat Kreta betreft, zijn er aanwijzingen dat bepaalde gemeenschappen beschikten over oraal overgeleverde verzamelingen van wetten, die geheel of gedeeltelijk schriftelijk genoteerd, geen beslissende transformatie hebben ondergaan: de cultuur bleef fundamenteel oraal, de 'codices' werden niet publiek toegankelijk gemaakt, er ontstond geen institutionele crisis. Het noteren van de wet had geen invloed op de evocatie van de regel (door ritmische gezangen) bij de toepassing ervan, zelfs niet op de mentaliteit van rechtshandhavers, de κοσμοι. Het is pas bij de confrontatie met de dorische cultuur op het Griekse vasteland dat er beslissende dingen gebeuren⁷². Het Spartaanse model verwees naar de mythische νομοθετης Lykourgos, en was gebaseerd op een specifiek soort oraliteit, nl. die van het *orakel*. De orakelspreuk in Athene, met name onder invloed van de strateeg Themistokles, integreerde zich daarentegen in het publieke, democratische discours⁷³. De Spartaanse ρητρα - het woord betekent zowel *orakelspreuken* als wetsbepalingen - tekenden een soort *theologisch* systeem van institutionele verhoudingen uit, verwijzend naar Apollo, maar tegelijk zorgend voor een 'balance of powers' waarin de gewone burgers, de δημοται een belangrijke rol speelden. Maar de supra-constitutionele rol werd gespeeld door de Πυθιοι, de officiële gezanten bij het delphische orakel: zij noteerden de uitspraken van

⁷⁰ C.G. THOMAS, "Literacy and the codification of law", in *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, XLIII (1977), p.455-458. Hij kiest ondubbelzinnig voor de tweede optie: eerst codificatie, dan politieke emancipatie.

⁷¹ CAMASSA, o.c., p.131-132

⁷² CAMASSA, o.c., p.142-146

⁷³ "On ne demande pas à l'oracle de prédire le futur, d'énoncer l'avenir; on l'interroge, avant de s'engager dans la voie qui paraît la bonne, pour savoir si elle est libre ou interdite et, au cas où elle serait interdite, sur ce qu'il convient de faire pour avoir des chances de s'en ouvrir l'accès. On attend donc du dieu, non une prédiction qui rendrait l'événement en quelque sorte réel avant même qu'il se soit produit, mais une caution, un engagement attestant, au seuil d'une entreprise, qu'elle ne va pas à l'encontre de l'ordre invisible institué par les puissances surnaturelles." VERNANT, "Parole et signes muets", in -, Léon VANDERMEERSCH & Jacques GERNET (eds.), *Divination et rationalité*, Paris, 1974, p.20-21)

Apollo zeer nauwkeurig en waakten er angstvallig over dat de woorden zelf nooit publiek gemaakt werden. Dezelfde eis van strikte geheimhouding gold, in overeenstemming hiermee, voor de $\rho\eta\tau\rho\alpha$ en voor elk ander politiek document. Op het lagere constitutionele niveau dan dat van de koningen - waarvoor de $\Pi\upsilon\theta\iota\omicron\iota$ werkten -, nl. dat van de $\acute{\epsilon}\phi\omicron\rho\omicron\iota$, werd er een parallelle procedure voor de raadpleging van het orakel ontwikkeld. Met andere woorden: de hervormingen van Lykourgos hielden zowel een streng theologische fundering van de norm als een strikt institutionele verdeling van de politieke macht in⁷⁴.

Daartegenover staat de politisering van Athene. Er zijn opvallende materiële aanwijzingen voor de impact hiervan. Dat geldt voor de constante zorg om de regels, rituele en andere, steeds zichtbaar te houden, vooral op plaatsen die voortdurend door burgers bezocht werden. Het geldt ook voor de parallelle bekommernis om de subjectieve leesbaarheid, dat is de behoefte aan alfabetisering én de uitschakeling van zoveel mogelijk erudiete tussenpersonen, op peil te houden⁷⁵. Deze grote zichtbaarheid van de $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ heeft een structurele betekenis, ze is een monumentaal (letterlijk en figuurlijk) teken van de sociale en politieke controle van de burgers ten opzichte van elkaar: de wet is 'alleen maar' de wet van de $\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$, ze is naar inhoud en verschijning de bevestiging van de $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$ ⁷⁶. De inscripties van $\nu\omicron\mu\omicron\iota$ genoten van een bijzondere bescherming: beschadiging van de materiële, geschreven $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ was een halsmisdrijf, niet alleen in Athene trouwens. Politiek nog opmerkelijker is de opvatting dat de beschadiging van het schrift een variant is op een ander vergrijp ten opzichte van de wet, nl. een poging om de $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ - als inhoud - te veranderen⁷⁷. De materiële inscriptie en de regel zelf werden dus met elkaar gelijkgesteld, waarbij het zeer de vraag is of de *letter* de *regel* fixeert, dan wel de *regel* de *letter*. Die nadruk op de materialiteit van de $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ is kenmerkend voor de hele $\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$ -vorming in Athene, alsof de angst bestaat dat de $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ zelf verdwijnt, als de letter uitgewist wordt. De $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ $\gamma\epsilon\gamma\rho\alpha\mu\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ maakt het mogelijk de verandering te denken, en dus ook het niet-veranderen. Deze mogelijkheid roept als het ware de vrees in het leven dat bij elke verandering de sporen (nl. datgene wat veranderd is, het *verschil* dus) verdwijnen of minstens onleesbaar worden. Vanaf de eerste autoritatieve vorm van schriftuur doemt de *differentie* op als een bedreiging. Daarom wordt de procedure omringt met materiële garanties: de tekst van de

⁷⁴ DETIENNE, o.c., p.56-64. Op een gegeven moment komt de Spartaanse $\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$ in conflict met het verbod op (schriftelijke) openbaarheid van de wet, omdat politiek handelen precies publiciteit vereist.

⁷⁵ DETIENNE, o.c., p.41 & 45

⁷⁶ DETIENNE, o.c., p.49

⁷⁷ DETIENNE, o.c., p.50-51

νομος moest geplaatst worden in de directe nabijheid van de rechtbank. Zelfs Plato eist dit in zijn utopisch πολις-model:

καὶ πρόσθε τοῦ ἀγορανομίου θέντων ἐν στήλῃ γράψαντες νόμους εἶναι τοῖς περὶ τὴν τῆς ἀγορᾶς χρεῖαν μηνυτὰς σαφεῖς.

en zij [de 'agoranomen' of marktmeesters, kt] zullen op een zuil geschreven regels plaatsen bij [het kantoor van] de marktmeester, als wijze wachters voor al wie op de markt moet zijn.

(Pl.Nom.,XI,917e-918a)

De terminologie van Plato (in zijn meest conformistische werk ten opzichte van de concrete verhoudingen in de πολις) wijkt niet zo sterk af van de wijze waarop men de νομος γεγραμμενος als het ware personaliseerde. Deze typische dogmatisch-discursieve strategie is een krachtige poging tot recuperatie van datgene wat verloren gaat waar het spreken verloren gaat. Niet meer als *mythe*, wel als λογος. Het is, in de meest letterlijke zin, een *nomologische* onderneming om de νομος-als-schriftuur in overeenstemming te brengen met een zelfbeeld van de burger, de πολιτης in de gemeenschap.

2.3. De spanning tussen γραμματευς en πολις

De figuur van de *publieke schrijver* (των γραμματων κυριος bij Aristoteles⁷⁸) is een cruciaal aanknopingspunt om de betekenis van het schrift en de νομος γεγραμμενος bij de constitutie van πολις/πολιτης te begrijpen. Oorspronkelijk slechts een ambachtsman, zij het met groot aanzien, groeide hij in de oude Griekse gemeenschappen, met name op Kreta, uit tot een κοσμος, een hoge ambtenaar⁷⁹. Zijn functie sloot aan bij de vroegere μνημον, het *levend geheugen*, maar had duidelijk ook een politieke functie, hij was veel meer dan een archivaris: hij neemt deel aan alle publieke beraadslagingen, over ιερα και οσια, *zaken van goden en zaken van mensen*, en hij was specifiek verantwoordelijk voor de δημοσια θυματα, de *openbare offerplechtigheden*, een taak die in het archaïsche Athene van Aristoteles' **Atheense Constitutie** nog aan de βασιλευς was toevertrouwd⁸⁰. Op die manier bepaalde de γραμματευς - als functie, niet als individu - de

⁷⁸ Ath.Plta., LIV,3. In Athene heette deze functionaris γραμματευς κατα Πρυτανειον. Hij zetelde bij het Prytaneion, de Hestia-tempel, in overeenstemming met de status van de νομος γεγραμμενος in de Atheense πολις.

⁷⁹ DETIENNE, o.c., p.67-72. Hij verwijst naar een onschatbaar archeologisch document, nl. het arbeidscontract van de Kretenzer Spensithios, een ποινικιστης. De term betekent in eerste instantie *navolger van de Pheniciërs*, specifieker *schrijver in de vorm van een 'abecedarium'*. Maar er zijn ook andere connotaties, nl. (Perzische) *hoogste ambtenaar*, én de verwijzing naar de kleur purper/donkerrood (ποινικεος), de kleur waarin de belangrijkste letters op de ἀξονες geschreven werden.

⁸⁰ Ath.Plta., LVII,1 - Deze βασιλευς was geen almachtige vorst, maar eerder een soort eerste archont.

reikwijdte van het politieke veld. Hij draagt ook expliciet zorg voor de verbinding tussen beiden in het offer: hij belichaamde het belang van het schrift voor het ontstaan zelf van de politiek, de *πολις* dus, hij is even nieuw als het schrift zelf. Dit blijkt bv. uit het feit dat de *γραμματεοι* niet, zoals andere ambachtslui, in een soort gilde georganiseerd waren. Men was er zich wel degelijk van bewust dat de *των γραμματων κυριος* een machtsfactor uitmaakte: in Delphi moest hij een eed afleggen, die inhield dat hij geen andere tekst mocht neerschrijven dan deze waartoe hij opgedragen werd door de *αρχονται*. Een aantal factoren kunnen dit helpen verklaren: als opvolger van de *μνημον* was ook het ambt *γραμματευς* een erfelijke functie, en het behoorde zo tot een aristocratisch, op *γεναι* (clans) gebaseerd systeem. In de vroege wettenverzamelingen - die van Gortyna bv. - wordt de aan belang winnende functie van de schrijver ook toevertrouwd aan een archaïsch ambtenaar (of een groep ambtenaren, zoals de Atheense *θεσμοθεται*). Functioneel gezien werd er een continuïteit vastgesteld, en zelfs geïnstitutionaliseerd, tussen het levende geheugen van de oraliteit en de nieuwe technologie van het schrift. Dit kwam in hoofdzaak tot uiting op het terrein van politiek/juridische beslissingen, in het kader van de *πολις*⁸¹. De schok dat het hier om iets fundamenteel anders ging kwam pas later, zoals hierboven werd aangegeven m.b.t. de rol van de Erinyen in Aischylos' *Eumeniden*. Vanaf dat moment was de *πολις* zich bewust van de ommekeer in de relatie tussen *regel* en *handeling*. Dan begon zij de *γραμματεοι* te controleren. De eerste reglementen omtrent hun functie verraden een aanzienlijk wantrouwen, om te beginnen tegen usurpatoren. De functie werd, net als die van (andere) *αρχονται*, aan het rotatiebeginsel onderworpen. Dit wijst er trouwens op dat de geletterdheid van het *δημος* groot genoeg moet zijn⁸². De publieke schrijver legt in zijn functie zelf, een aantal contradicties bloot: hij stond zo dicht bij de 'letter van de wet', dat hem gemakkelijk een buitensporige macht kon toegedicht worden, hij dwong de *πολις* de paradox onder ogen te zien dat politiek openbaarheid, transparantie én bureaucratie vereist. In het openstellen van de *αγορα*, de publieke politieke ruimte, wordt er blijkbaar iets verborgen, iets verdrongen, nl. een algemeen inzicht en overzicht van de *geschiedenis* van de beslissing, van de relatie tussen beslissing en regel, *νομος*⁸³. Het waren precies de *γραμματεοι* die deze geschiedenis beheerden. Ze namen zelf geen beslissingen, zij registreerden de *νομοι*, zij beheersten een *τεχνη*.

⁸¹ RUZÉ, o.c., p.84-86

⁸² RUZÉ, o.c., p.89-81

⁸³ Een vreemde paradox. *Politisering* als proces gaat juist uit van de bewuste mogelijkheid om de beslissing en de toepasselijke regel in een *historische* (causale) propositie onder te brengen (zie hoofdstuk IV en V). Het vastleggen van die geschiedenis van het politiek handelen op schrift wordt echter als een bedreiging ervaren.

Precies dit begrip, soms te oppervlakkig als *ambacht* of *techniek* vertaald, toont dat het schrift méér op het spel zet dan soms lijkt en hiermee een ander denken omtrent *πολις* en *πολιτης* op gang wordt brengt. *Γεχνη* verwijst immers, met name bij Aristoteles, naar een veel ruimer probleemgebied, "...namely the scientific description of a world that everywhere manifests itself as a world in change, as a coherent totality of gradual transitions and transformations taking place over time."⁸⁴ Het metafysische begrip *τεχνη* als *μεταβολη* (verandering) determineert (of minstens: connoteert) elke secundaire notie van *τεχνη* als *ποιησις*⁸⁵.

De *γραμματεοι* speelden dus een sleutelrol in het maatschappelijk transformatieproces dat *πολις* heet, en die rol leverde zowel afschuw als prestige op. Als ooggetuigen die nooit de blik (mogen) afwenden garanderen zij het bestaan zelf van de politieke instituties - zelfs van instituties en institutionaliteit *tout court* - maar zij zijn er tegelijkertijd de meest zichtbare bedreiging van. In het verhaal van Herodotos over Maiandrios, zijn *γραμματιστης*, lett. *verantwoordelijk voor alles wat geschreven is*, wordt deze paradox in alle scherpste duidelijk. Polykrates, de succesrijke koning van Samos, had zijn stad verlaten om tegen de Perzische veldheer Oroitès ten strijde te trekken: een onderneming die hij met een gruwelijke dood moest bekopen⁸⁶. In Samos was Maiandrios zijn plaatsvervanger, en deze voerde tot ieders verbazing een regime van *ισονομια* in door de tirannieke macht van Polykrates af te schaffen⁸⁷. Herodotos scherpt zijn verdienste nog aan door tegenover hem de *γραμματιστης* van de Perzische koning Darius te plaatsen, die aan de troepen van Oroites - die aan het hof in ongenade is gevallen - het bevel tot diens moord te bezorgen⁸⁸. Tegenover de introductie van de openbaarheid door Maiandrios, staat de geheime brief van Darius' *γραμματιστης* - het schrijven voor en van allen (in de *ισονομια*) tegenover het schrijven van de éne, de koning-autocraat. Het verhaal loopt echter onverwacht af: in ruil voor het verlenen van de vrijheid aan de burgers van Samos, eist Maiandrios een gedeelte van het vermogen van Polykrates én het erfelijke priesterschap van Zeus 'Ελευθεριος (de Bevrijder), de god onder wiens hoede hij zijn hervormingen had doorgevoerd. De burgers weigeren, proberen in hun *ἐκκλησια* zijn macht in te perken, maar hij gaat zich gedragen als een tiran *pur sang*: hij sluit

⁸⁴ Hans LINDAHL, *Welfare and Enlightenment. An enquiry into the rational foundations of the welfare state*, Leuven, 1995, p.62. Hij verwijst daarbij naar Aristoteles' *Metaphysica*:

Γῶν γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται τὰ δὲ τέχνη τὰ δὲ ἀπὸ ταύτομάτου, πάντα δὲ τὰ γιγνόμενα ὑπὸ τέ τινος γίγνεται καὶ ἐκ τινος καὶ τί.

Wat de dingen die ontstaan betreft, ontstaan de enen van nature, de andere 'kunstmatig' [door een 'ingreep', kt], nog andere bij toeval, en alle dingen die ontstaan, ontstaan door iets en uit iets;

(*Metaph.*, VII, VI, 1032a12-14)

⁸⁵ LINDAHL, o.c., p.63

⁸⁶ *Her.Hist.*, III, 123

⁸⁷ *Her.Hist.*, III, 140 e.v.

⁸⁸ *Her.Hist.*, III, 127-128

de ἀγορά die hij amper zelf had geopend weer af. Deze Maiandrios belichaamt zowat alle contradicties waarin de publieke schrijver, γραμματεὺς of γραμματιστής, kan terechtkomen. Hij schrijft de bevelen en beslissingen van de tiran (Polykrates) op, verwerft daardoor een zeker sociaal prestige, gebruikt dit aanzien om de ἰσονομία in te voeren én de νόμοι in het kader hiervan op te stellen. Uiteindelijk heft hij het verschil tussen *geheime* en *publieke* schriftuur op ten koste van het laatste. Anderzijds toont Herodotos ook dat het openen van de ἀγορά impliceert dat de politiek ook ruimte laat (moet laten) voor beledigingen en openbare schande, wanneer de burgers reageren op Maiandrios' verzoek om privileges. Ondanks de regressie is in dit exemplarische Samos de horizon geopend, en is het bewustzijn van het *publieke* karakter van de schriftuur een niet terug te draaien verworvenheid met verregaande mentale gevolgen⁸⁹.

2.4. De wetgever als mythische figuur

Tussen de dubbelzinnige positie van de γραμματεὺς en het bestaan van νομοθεταί (legendarische wetgevers, niet de institutionele betekenis uit de 4de eeuw) bestaat zonder twijfel een verband. In vele van deze legenden raken de 'helden' van de νόμος (Zaleukos, Charondas, en de meest historische onder hen, de Athener Solon) - verstrikt in de gevolgen van hun eigen wetten. Zij opereren in het grensgebied van *mythe* en λόγος en dat is een plaats die per definitie kwetsbaar is: het overgangsgebied van ἀνομία naar εὐνομία⁹⁰. 'Εὐνομία heeft echter twee betekenissen, nl. een persoonlijke *kwaliteit* (nl. in overeenstemming zijn met de normen omtrent behoorlijk gedrag), en een *toestand* waarin een sociale groep, meer bepaald de πολίς zich bevindt⁹¹. Als *kwaliteit* staat het tegenover ἀνομία, als *toestand* tegenover δυσνομία⁹². Het woord νομ(ος) in deze drie begrippen is ambigu. Het wijst niet automatisch op een constitutionele hervorming, en evenmin is een wettelijkheid een *ipso facto* garantie voor een volmaakte εὐνομία, hoogstens een voorwaarde⁹³. Zelfs als εὐνομία het haalt op de δυσνομία - zoals bij Solon,

⁸⁹ DETIENNE, *oc*, p.79-81, die de aandacht vestigt op dit *exempel* van de politieke schriftuur en ook verwijst naar VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*: "...c'est l'écriture qui va fournir, sur le plan proprement intellectuel, le moyen d'une culture commune et permettre une complète divulgation de savoirs préalablement réservés ou interdits." (p.47 - mijn cursivering)

⁹⁰ Andrew SZEGEDY-MASZAK, "Legends of Greek lawgivers", in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XIX(1978), p.201

⁹¹ OSTWALD, *o.c.*, p.62

⁹² OSTWALD, *o.c.*, p.70

⁹³ OSTWALD, *o.c.*, p.75

waar het ene het andere nadrukkelijk opheft⁹⁴ - blijft er een rest, een *supplement* van ἀνομία achter. De wet kan het wetteloze niet vernietigen: de (mythische) wetgever plaatste zich eerder midden in de ἀνομία, die zelf het *niemandsland*⁹⁵ vormt tussen δυσνομία en εὐνομία. De legenden omtrent deze wetgevers tonen die structuur. Figuren als Solon, Zaleukos en Charondas worden opgenomen in genealogieën die hen met geïnitieerde wijsheid verbinden van legendarische docenten, Solon behoort zelfs tot het beroemde groep van de Zeven Wijzen - naast hem is Thales van Milete daarvan de belangrijkste, en zij spelen, reëel of imaginair, een sleutelrol in de panhelleense crisis, begin 7de eeuw v.C.⁹⁶. Die fictieve verwantschap was niet arbitrair: het ging om denkers van de κοσμος als orde, niet om conflict-denkers als Herakleitos⁹⁷. De act van het wetgeven doorliep een aantal fases. In eerste instantie zouden zij hun inspiratie gekregen hebben van een god, maar dit aspect werd door vele laat-klassieke en hellenistische schrijvers (o.a. Ploutarchos) ernstig in twijfel getrokken, gezien de afkeer voor een geopenbaarde νομος. Daarna ontstaat er een periode van conflict met gevestigde machten in de betrokken gemeenschap (bv. omtrent Solons σεισαχθεία) en een beproeving van de wetgever⁹⁸. Tenslotte is er de bevestiging van de stabiliteit in de πολίς, het einde van de στασις - vormgegeven in regels omtrent

⁹⁴ ὥς κακὰ πλείστα πόλει Δυσνομίη παρέχει
Εὐνομίη δ' εὐκοσμία καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει
*Waar Dysnomie de stad blootstelt aan talloze plagen,
openbaart Eunomie de goede orde en het evenwicht.*

(Solon, *Fr. IV*, 31-32, geciteerd bij WEST, o.c., p.122)

⁹⁵ Het is trouwens Solon zelf die zich daar plaatst:
ἐγὼ δὲ τούτων ὥσπερ ἐν μεταίχμῳ
ὄρος κατέστην.
*Ik heb mij opgericht, als een paal
in het niemandsland.*

(Solon, *Fr. XXXVII*, 9-10, geciteerd bij WEST, o.c., p.142)

De term μεταίχμῳ - die voor het eerst opduikt bij Solon - betekent letterlijk *het midden, de lege plaats tussen twee legers* en heeft dus een militaire connotatie. Aristoteles' interpretatie ervan als equivalent voor το μεσον (*Ath. P.*, XII, 6) is dus niet zo opportuun. Het is integendeel een synoniem voor het homerische μεσον, het *strijdperk* (LORAUX, "Solon au milieu de la lice", in Henri VAN EFFENTERRE (ed.), *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce*, Paris, 1984, p.201). De term ὄρος, *paal* is even paradoxaal, want enkele regels eerder in dit fragment beroemt Solon zich erop de Atheners bevrijd te hebben (door zijn zgn. σεισαχθεία) van de ὄροι, de stenen palen die aangaven dat op een bepaald stuk grond een hypotheek rustte (LORAUX, o.c., p.208-209 en GERNET, "Horoi' hypothécaires", in -, *Droit et institutions en Grèce antique*, p.251 e.v.).

⁹⁶ VERNANT, o.c., p.66

⁹⁷ SZEGEDY-MASZAK, o.c., p.202-203

⁹⁸ Zaleukos liet zich een oog uitsteken, nadat zijn zoon betrapt was op overspel - een misdrijf waarvoor Zaleukos zelf het uitsteken van de ogen had als straf had ingevoerd. Charondas doodde zichzelf nadat hij betrapt was op het dragen van een wapen. Hij had zelf het verbod van wapendracht in de ἀγορά ingevoerd (SZEGEDY-MASZAK, o.c., p.206). Het ontbreken van één oog is overigens een typisch kenmerk van de heroïsche wetgever, dat Zaleukos o.a. deelt met de Spartaanse νομοθετής Lykourgos (CAMASSA, o.c., p.134)

onveranderbaarheid, een slot dat extra onderstreept wordt door een (gedwongen of vrijwillige) ballingschap van de wetgever, die als enige nog iets had kunnen veranderen⁹⁹.

Dit verloop in de legendes omtrent wetgevers - individuen, uitmuntend in haast boven-menselijke deugd - vertoont een klassieke narratieve structuur. Een *actant-subject* (de wetgever én de gemeenschap/πολις) streeft naar een *actant-object* (de νομος/εὐνομία). Binnen het *subject* zijn er twee *acteurs*, nl. een *begunstigde* (de πολίς) en een *begunstiger* (de wetgever)¹⁰⁰. In de tweede en derde fase van het wetgevingsproces worden wetgever en πολίς echter elkaars tegenstander: *subject* en *anti-subject*, die wel gericht blijven op hetzelfde *object*, nl. de εὐνομία¹⁰¹. De *narratio* vertrekt vanuit een *gebrek* - (dreiging van) *σάσις* - en ontwikkelt zich als een reeks *verbeterings-* en *verslechteringsprocessen*¹⁰², naargelang de focalisatie op de ene of de andere *acteur* (eerste fase), of op het ene of het andere *subject* (tweede fase): die focus wordt echter niet bepaald op het niveau van de *geschiedenis* (= de dieptestructuur van de *narratio*, waar deze *acteurs* en *actanten* zich bewegen), maar aan de oppervlakte van de *narratio* - dat wij gewoonlijk *discours* noemen. De (filosofische) vraag is echter of deze *narrativisering* van de νομοθεσία reeds geïnterpreteerd kan worden als de constitutie van een *juridisch* discours. De structuur vertoont er alle kenmerken van: de *individualisering* van een *actant-subject*, de constructie van *causale* verbanden, het (teleologisch) perspectief van een te bereiken *evenwicht*¹⁰³. Andere vormen van narratieve ποιήσις binnen de πολίς, met name de tragedie, blijken zich echter te verzetten tegen deze teleologisch en subjectiverende structuur, en tot bij Aristoteles is er eerder sprake van een *topologie* van de φύσις (de *natuur* van iets, als *evenwicht* gedefinieerd¹⁰⁴). De narratief-semantische analyse (Greimas, Brémond e.a.) maakt in dit verband wellicht te weinig het onderscheid tussen *legende* (waarin de structuur van de λογος reeds zichtbaar is) en *mythe*, waarin een heel ander soort *symbolisering* plaatsvindt.

De verschillende verschijningsvormen van een *narratio* omtrent wetgevers krijgen een specifieke *focalisatie* in (het verhaal van) de latere politieke en institutionele ontwikkelingen, met name in het Athene de 4de eeuw v.C.. Daarin valt op dat slechts vanaf een bepaald, vrij nauwkeurig te bepalen moment (nl. het jaar 356 v.C.) Solon als grondlegger van de Atheense politiek-constitutionele orde ingeroepen werd, waar hij voordien slechts optrad als één van de Zeven Wijzen, en als een belangrijk wetgever, naast anderen zoals Drakoon. De verbinding tussen νομος

⁹⁹ SZEGEDY-MASZAK, o.c., p.207

¹⁰⁰ Mieke BAL, *De theorie van vertellen en verhalen*, Muiderberg, 1990, p.148-152

¹⁰¹ BAL, o.c., p.156

¹⁰² BAL, o.c., p.144-145 en Claude BRÉMOND, "La logique des possibles narratifs", in *Communications*, VIII(1966), p.62-64

¹⁰³ BROEKMAN, *Recht en antropologie*, p.260-261

¹⁰⁴ Arist.*Rhet.*I,IX,19 (1369b). Zie hoofdstuk V, § 5.3, waar wel benadrukt wordt dat het meer om een formeel referentiepunt gaat, dan om een ontologische toestand van evenwicht.

en πολιτεία, in de figuur van Solon¹⁰⁵, kwam dus pas laat tot stand, en in een debat tussen *radicale* (bv. Demosthenes) en *gematigde* democraten (bv. Androtion), dat eigenlijk losstond van de reële inhoud van Solons wetgevend werk. Voordien diende zijn naam enkel om het zakelijke verschil te markeren tussen de nieuwe codificatie (van 403 v.C.) en de vroeger geldende wetten (die van Solon dus)¹⁰⁶. Met andere legendarische figuren, vooral dan met Kleisthenes en de (geheel mythische) Theseus gebeurde *mutatis mutandis* hetzelfde. Het ontstaan van de πολις als *politieke ruimte* werd, met behulp van een legendarische figuur, steeds verder in de tijd teruggeplaatst én - wat belangrijker is - geherinterpreteerd. Zo werd Theseus, nadat hij tegen de radicale Solon is uitgespeeld, de belichaming van het ideaal van de 'gematigde' πολιτεία¹⁰⁷, zoals dat o.a. door Isokrates en Aristoteles verdedigd werd. De *narratio* in de legendes omtrent Solon resp. Theseus - die vergelijkbaar zijn in hun eigen structuur - werd *ingebed* in een veel ruimere *narratio* over de totstandkoming van πολιτεία en politiek *tout court*. De overtuigingskracht van deze narrativisering maakt van Solon een onontkoombare figuur wordt bij de duiding van het politiseringsgebeuren: het politieke misbruik van deze (grond)wetgever onderschept¹⁰⁸ elke andere mogelijke visie op de ontwikkeling, hij en Theseus beslechten als het ware dit debat.

2.5. Solon en de transformatie van νόμος in λόγος

De handigheid van de ρητορες met hun beroep op een intuïtief respect voor traditie, is echter maar een symptoom van een dieper liggend gebeuren. Solons optreden, historisch of imaginair, maakt zelf deel uit van de geletterde geschiedenis van de Atheense πολις - met name voor de

¹⁰⁵ Met *figuur* bedoelen wij in eerste instantie een *plaats* in een historisch-narratieve structuur (waarop Solon zelf trouwens de nadruk legde, met zijn verwijzing naar het μεταίχμιον) en niet een *ontologische* entiteit.

¹⁰⁶ RUSCHENBUSCH, "ΠΑΤΡΙΟΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ", p.405 & 408

¹⁰⁷ RUSCHENBUSCH, o.c., p.423. In Euripides' *Smekelingen* valt bovendien een inhoudelijke analogie op tussen Theseus' opmerking dat de *middenklasse* garant staat voor de κοσμος, de *orde* van de πολις (Eur.Hik., 244-245) en Aristoteles' pleidooi voor een politiek overwicht van diezelfde middenklasse:

δηλον ἄρα ὅτι καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτικὴ ἀρίστη ἢ διὰ τῶν μέσων, καὶ τὰς τοιαύτας ἐνδέχεται εὖ πολιτεύεσθαι πόλεις ἐν αἷς δὴ πολὺ τὸ μέσον καὶ κρείττον μάλιστα μὲν ἀμφοῖν...

Het is dus duidelijk dat de gemeenschap politiek gezien in de beste [handen] is bij de middenklasse, en het is aannemelijk dat die steden goed bestuurd worden, waar er een omvangrijke middenklasse, liefst één die machtiger is dan beide [andere klassen],...

(Pol., IV, IX, 8(1295b))

Aristoteles wil de politieke ἀρετή (*deugd*) losmaken uit de context van ἐργα, *heldendaden* in de homerische traditie, en deze een *ethische* betekenis geven door ze te verbinden met het τέλος van het *goede leven* (ἀριστος βίος). Het is ironisch dat hierdoor ook een sociaal-economisch gegeven (nl. de relatieve omvang van de middenklasse) ethisch gelegitimeerd wordt.

¹⁰⁸ zie hoofdstuk II, § 1.1 (Culler en van Roermund)

betekenis van het schrift hierin - en is een grensgebied voor de transformatie van het νομος-begrip. Een νομος die, wil ze *politiek* functioneren, noodzakelijk γεγραμμενος is. De paradox van Solon bestaat erin dat hij een poëtisch oeuvre heeft ontwikkeld, dat voornamelijk apologetisch van aard is, nl. een verdediging van zijn als radicaal en provocerend ervaren hervormingen, en geheel tot de zgn. orale literatuur kan gerekend worden, of minstens onverschillig staat tegenover de implicaties van het schrift. Precies het *neerschrijven* van die νομοι heeft de culturele en politieke impact ervan heeft mogelijk gemaakt: Solons θεσμούς...ἐγραψα was geen terloopse opmerking¹⁰⁹. De hele apologetische arbeid van Solon is een *nomologische* activiteit, een poging om het relatief abstracte karakter van de normen te doen aansluiten bij bewust beleefde handelingspatronen in de sociale groep die zich als πολις aan het constitueren is. In het werk van Solon - dat verder reikt dan zijn persoon, het is een alomvattend transformationeel gebeuren - wordt geprobeerd de radicaliteit van de act van de νομοθεσία te verzoenen met de bestaande sociale structuren die grotendeels oligarchisch van karakter waren. Het γράφειν moet dus λογος worden¹¹⁰. Het schrift mag niet de kans krijgen te functioneren in zijn *differentie*, het *supplement* dat in het schrift ontstaat moet eruit verwijderd worden door het te verfijnen als een *mimetisch* instrument. Het is niet zo dat de publiciteit van de νομος, vormgegeven in de ἀξονες, slechts bestemd was voor een besloten kring van experts, want dan zou er een andere vormgeving tot stand gekomen zijn¹¹¹. De 5de eeuw kon niet langer de fundamentele nog fundamenteel de kentrekken blijven vertonen van een orale cultuur. Het specifiek orale van poëzie - waaraan Solon zich, althans naar de vorm, conformeerde - was immers al langer doorbroken, en in die zin zijn Plato's uitvallen tegen én de orale poëzie én het schrift (in de mate dat beiden *mimetisch* pretenderen te zijn) niet tegen een vorm van kennis gericht, maar tegen de ambiguïteit die kenmerkend is voor het geschetste transformatieproces, tegen deze *nomologische* arbeid. Plato's bezorgdheid is misschien *epistemologisch* gefundeerd, maar minstens evenzeer ingegeven door angsten van *politieke* aard.

Over het algemeen wordt de relatie tussen Solon als wetgever en Solon als dichter strikt historisch geduid. De (politieke) elegieën van Solon zijn argumenten van de wetgever om zijn wetgevend werk erkenning te doen vinden en bovendien een historisch instrument, een authentieke bron om de context van Solons wetten te beschrijven. Die houding komt voort uit een lezing van

¹⁰⁹ LORAUX, "Solon ou la voix de l'écrit", p.96-97

¹¹⁰ LORAUX, o.c., p.129

¹¹¹ contra HAVELOCK, *Preface to Plato*, p.39

Aristoteles' **Atheense Constitutie** (en andere πολιτεiai)¹¹², die té weinig rekening houdt met de politieke apriorismen van dit genre. Bij Aristoteles worden de elegieën van Solon ondergeschikt gemaakt aan de eigen discursieve strategie, en dat is geen uitzondering. Wij moeten dus proberen Solon als dichter te lezen, als erfgenaam van de homerische en hesiodische traditie¹¹³. Daarmee verdwijnt de constitutieve spanning tussen γράφειν en λέγειν echter allerm minst. Plato geeft dit, in de **Timaïos**, op een merkwaardige manier aan. Kritias vertelt, na een opmerking over het prestige van Solons poëzie - de kinderen zongen zijn verzen - over het episch gedicht dat Solon *niet* geschreven heeft:

...δοκεῖν οἱ τὰ τε ἄλλα σοφώτατον γεγονέναι Σόλωνα καὶ κατὰ τὴν ποίησιν αὐτῶν ποιητῶν πάντων ἐλευθεριώτατον.(...) Εἴ γε (...) μὴ παρέργω τῇ ποιήσει κατχρήσατο, ἀλλ' ἐσπουδάκει καθάπερ ἄλλοι, τὸν τε λόγον ὃν ἀπ' Αἰγύπτου δεῦρο ἠνέγκατο ἀπετέλεσε, καὶ μὴ διὰ τὰς στάσεις ὑπὸ κακῶν τε ἄλλων, ὅσα εὗρεν ἐνθάδε ἥκων, ἠναγκάσθη καταμελῆσαι, κατὰ γ' ἐμὴν δόξαν οὔτε Ἡσίοδος οὔτε Ὅμηρος οὔτε ἄλλος οὔδεις ποιητῆς εὐδοκιμώτερος ἐγένετο ἂν ποτε αὐτοῦ.

...om te verklaren dat Solon [niet alleen] in alle andere zaken de meest wijze was, maar dat hij ook in de dichtkunst van alle dichters de meest hoogstaande. (...) Indien hij niet (...) de dichtkunst als een bijzaak had beoefend, maar er zich voor beijverd had zoals anderen, en het verhaal dat uit Egypte kwam had afgewerkt, en niet door opstanden bovenop andere kwalijke toestanden die hij hier bij zijn terugkeer aantrof gedwongen was dit te verwaarlozen, dan zou, naar mijn mening, noch Hesiodos, noch Homeros noch enige andere dichter beroemder geworden zijn dan hij.

(Pl.Tim.,21c-d)

Kritias vertelt dan de Atlantis-mythe, zoals hij die zelf van Solon vernam, als illustratie bij de utopische πολιτεία¹¹⁴ uit **De Staat**, en dit verhaal mondt op zijn beurt uit in algemene reflecties omtrent het ontstaan van de κοσμος, het hoofdonderwerp van de **Timaïos**¹¹⁵. De rol

¹¹² Felix JACOBY, *Atthis. The local chronicles of ancient Athens*, Oxford, 1949, p.211-212

¹¹³ LORAUX, o.c., p.98

¹¹⁴ Plato's dialoog is veeleer een problematizing van de geschiedenis-als-perspectief dan een behartigenswaardige utopie, laat staan een reflectie van een uitgewerkt politiek systeem. "Es ist dies der konstruierte Übergang von Geschichtslosigkeit in die geschichtliche Realität. (...) Das Besondere und Einmalige der platonischen Konstruktion ist dies, daß *alle* Verfassungsformen der Wirklichkeit auf die Seite des Verfalls gestellt werden." (Helmut FLASHAR, "Der platonische Staat als Utopie", in GIGON/FISCHER, *Antike Rechts- und Sozialphilosophie*, p.34-35)

¹¹⁵ DROZ, o.c., p.179-180

van Solon hierin suggereert dat het spijtig is dat de politicus gedwongen werd de dichter in zich uit te schakelen. Zijn uitspraken als dichter zijn, met het verloop van de politieke ontwikkelingen, herleid tot *φωναι*, *klanken* maar ook *spreuken*¹¹⁶. De dichter wordt zo teruggedrongen in een haast pre-historische orale rol, die echter ambigu blijft. Dat blijkt uit het politieke gewicht van deze spreuken, zoals in Ploutarchos' voorbeeld waar *το ἴσον* bijna synoniem is met politiek *tout court*, én uit het feit dat ze op de tempel van Apollo gebeiteld werden¹¹⁷. Er zijn meerdere pogingen gedaan om de verzen van Solon terug te dringen tot een pre-politieke (dus: pre-historische), geïdealiseerde maar definitief vergane cultuur van de oraliteit, maar het schrift overwoekert steeds die onderneming. Nadat hij heeft geopperd dat aan de geschriften van wetgevers, meer dan aan die van andere auteurs, aandacht moet besteed worden, vraagt de Athener, in Plato's **Wetten**, zich af:

Ἄλλὰ αἰσχρὸν δὴ μᾶλλον Ὅμηρῳ τε καὶ Τυρταίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ποιηταῖς περὶ βίου τε καὶ ἐπιτηδευμάτων κακῶς θέσθαι γράψαντας, Λυκούργῳ δὲ ἥττον καὶ Σόλῳ καὶ ὅσοι δὴ νομοθέται γενόμενοι γράμματα ἔγραψαν.

Zou het dan schandelijker zijn voor Homeros, voor Tyrtaios en voor de andere dichters, dat ze fout zouden zijn bij het bepalen en neerschrijven van beginselen omtrent het leven, en minder schandelijk voor Lykourgos en Solon en diegenen die als wetgevers geschriften hebben opgesteld?

(Pl.Nom., IX, 858e)

Hier plaatst Plato - hoogstens genuanceerd door de stijl van een retorische vraag - de wetgevingsarbeid naast de letteren, als een vorm van *ποιησις*, terwijl hij tegelijk voor de epiek een typisch legislatieve term gebruikt, nl. *Θεσθαι*, *stellen*. Dit is een duidelijke poging om het schrift, het *γραφειν* als act, te affirmeren als hét kenmerk van de *νομος*. Het betekent niet dat daarmee de schriftuur - als denkvorm die een *supplement* creëert - erkend wordt ten nadele van de *λογος*. Het tegendeel is eerder waar, vermits het in **De Staat** zo radicaal afgewezen epische genre in één beweging met het werk van de dichters-wetgevers genoemd wordt. De ambiguïteit tussen de oraliteit van de structuur van dit corpus (waartoe Homeros én Solon behoren) en de niet te ontwijken schriftelijkheid ervan, dwingt tot een extra strenge beoordeling. Dat geldt *a fortiori*

¹¹⁶ vgl. de kwalificatie van de Griekse Romein Ploutarchos, in zijn *vita* over Solon:
Λέγεται δὲ καὶ φωνή τις αὐτοῦ περιφερομένη πρότερον εἰπόντος ὡς τὸ ἴσον πόλεμον οὐ ποιεῖ.
Er wordt verteld dat de eerste spreuk van hemzelf die zich verspreidde deze was, dat de gelijkheid geen strijd voortbracht.

(Plout.Sol., XIV, 4)

¹¹⁷ LORAUX, o.c., p.101-102

voor de ποιησις van de νομοθεταί. Een andere opmerking van Plato, over Solon én Homeros, kan dit alleen maar onderstrepen:

εἰ μὲν εἰδῶς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, οὐ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων.

Indien hij deze [geschriften] heeft samengesteld met kennis van de waarheid, en in staat is zich bij een beschuldiging te verdedigen omtrent wat hij heeft geschreven, en bij machte is door te spreken aan te tonen hoe onbetekenend het geschrevene is, dan moet zo iemand zijn naam niet ontleen aan dat feit, maar aan zijn ijver die eraan ten grondslag ligt.

(Pl.*Phdr.*, 278c-d)

Hierin wordt nog nadrukkelijker de politieke betekenis van de schriftuur *an sich* ontkent of verdrongen. Opnieuw worden Solon en Homeros in één adem genoemd: het politieke ligt besloten in de λογος of, nauwkeuriger, het politieke belang van een tekst kan slechts bewezen worden in een niet-geschreven omgang ermee. Wat niet betekent dat politiek *oraal* moet zijn, wel dat de dichtkunst, in haar ambiguïteit, in het *supplement* dat ze creëert tussen oraliteit en schrift (de γεγραμμένα: nl. het geschrevene als *neerslag* van ideeën) politiek onbetrouwbaar is, omdat ze geen uitsluitsel geeft over de kennis van de waarheid. De eis van de platoonse dialectiek is de deze: omdat de ποιησις (als verzamelbegrip voor de epiek én de soloonse politieke rede) neergeschreven oraliteit is, moet de tekst uitgesproken kunnen worden¹¹⁸. Dat is de kern van het transformatieproces van *mythe* naar λογος - twee verschillende niveaus van λεγειν, *spreken*, van discursiviteit. Dit proces verloopt parallel met de omkering van de prioriteit van de handeling *op* de regel, naar de mogelijkheid van subsumptie van de handeling *onder* de regel¹¹⁹.

De blik op de ποιησις van Solon raakt pas écht vertroebeld - dat is de volgende stap - op het moment dat het politieke discours zichzelf ernstig gaat nemen als schriftuur, als *tekstueel* gebeuren. Deze (opvatting over) tekstualiteit, waarvoor de zgn. λογογرافοι, de leveranciers van politieke en gerechtelijke redevoeringen, model staan, identificeert de tekst en de *betekenis* van de tekst probleemloos met elkaar. De laat-klassieke πολις en het hellenisme hebben moeite met de gedachte dat een politieke tekst ook een (gezongen) gedicht is, zoals dat bij Solon het geval is. Ploutarchos probeert bv. een onderscheid te maken tussen Solons ποιησις wanneer die slechts

¹¹⁸ LORAU, o.c., p.105-106

¹¹⁹ zie § 1.4 van dit hoofdstuk

tijdverdrijf is, tegenover gedichten met een ernstige politieke betekenis¹²⁰. Een vergelijkbare distinctie hanteert ook Havelock tussen traditioneel-orale, didactische poëzie (in *praesens*-vorm) en apologetische gedichten, in de verleden tijd geschreven, die als een politiek programma *post factum* kunnen gelezen worden¹²¹. De academische discussie - van Aristoteles tot Havelock - verbergt (en bemoeilijkt in zekere zin ook) een fundamentele vraagstelling over de verhouding tussen ποιησις en νομος (γεγραμμενος). In de *enscenering* van Solon *a posteriori* wordt het begrip ποιειν zonder commentaar verplaatst van de activiteit van de dichter naar die van de wetgever. Anderzijds gebruikt Solon zelf het woord τιθημι even probleemloos voor zijn poëtische arbeid¹²². De taal, de tekst zelf de-problematizeert de metaforisering in ποιησις en ποιειν, een ambiguïteit die voor Plato precies de moeilijkheid om met de schriftuur om te gaan uitmaakt. Het *productief handelen* van de dichter krijgt in de act van het schrijven een materiële, (schijnbaar) niet-metaforische betekenis, omdat de dichter wetgever wordt. Die betekenis kan in de politieke λογος kan doorgetrokken worden, omdat de wetgever - nu weer herkneet tot een metaforische ποιητης - met deze λογος politiek *handelt* (πραττειν). De cirkel is rond. Of zoals Loraux het uitdrukt: "Admettons que, pour une poésie qui se vit comme orale, l'une des façons de se penser consiste effectivement à donner au poète la figure du législateur. Poète qui devient législateur et retourne à la poésie, Solon accomplit le double écart du passage à l'acte et à l'écriture. Privé de sa métaphore, devenue réalité, voire matérialité, comment le *poiein* du poète ne serait-il pas profondément ébranlé dans la représentation qu'il a de soi? (...) l'écriture effective des lois doit avoir un contrecoup sur le rapport que, chez Solon, la poésie entretient avec soi-même."¹²³ Op dit punt geeft Solon het voegwoord in νομοι και ήθεα inhoud, door zelf in het strijdperk (μεταιχμιον) te gaan staan. Solon doet dit door begrippen met een directe (τιθημι) of indirecte (γραφειν) politieke connotatie in een vorm met archaïsche connotaties (de elegie) onder te brengen. Dat is ingrijpender dan het lijkt. Gesteld dat het in cultureel opzicht als oraal gegeven functioneert, maar *a fortiori* wanneer dit niet zo is en het gedicht enkel gelezen wordt, dan verdringt het de muzische (*mythische*) verbondenheid van de ποιητης naar de achtergrond. Hij beroept er zich immers op een *politieke* overwinning te hebben behaald, d.w.z. een *algemeen*

¹²⁰ LORAUX, o.c., p.107-109

¹²¹ LORAUX, o.c., p.110-111, verwijzend naar HAVELOCK, *The Greek concept of justice: from its shadow in Homer to its substance in Plato*, Cambridge (Mass.), 1978, p.252: hij verbindt dit onderscheid aan een evoluerende notie van δικη, van 'topisch' naar 'conceptueel'.

¹²² LORAUX, o.c., p.113 met voorbeelden van resp. Aristoteles, πρὸ δὲ τῆς νομοθεσίας ποιήσας, voor hij zijn *wetgeving had gemaakt* (Ath.P.,IX,2) en Solon zelf, κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς (...) θέμενος, een gezongen *episch gedicht* op het plein *aanheffend* (fr.I,2, bij WEST, p.120 - een citaat bij Ploutarchos)

¹²³ LORAUX, o.c., p.114-115

(of minstens: veralgemeenbaar) principe tot richtsnoer van zijn handelen te hebben gemaakt, nl. het principe van de πολίς zelf¹²⁴.

De paradoxen stapelen zich daardoor op, en ze hebben een politiek karakter. Een eerste paradox is de geciteerde ambiguïteit in μεταίχμιον in combinatie met ὅρος, waarbij de *lege ruimte* van het politieke discours ontstaat. Vervolgens is er het pejoratieve gebruik van ἐπος tegenover ἔργον. Over de eerste paradox zegt Loraux: "Constitutive de la notion de *metaichmion* est la tension du vide et du plein; en s'installant dans le *no man's land*, Solon signifie à la fois que le centre doit être vide et qu'il ne peut pas l'être"¹²⁵. Zij lijkt hier te verwijzen, al dan niet bewust, naar de notie van *lege plek* bij Claude Lefort, die hierover zegt: "De inrichting van het politiek toneel waarop deze strijd [nl. over de symbolische constitutie van het sociale, de samenleving, kt] plaatsvindt, laat op algemene wijze zien dat deze deling bepalend is voor de eenheid zelf van de maatschappij. In andere woorden: de rechtvaardiging van het zuiver politieke conflict bevat het principe van de gewettigdheid van het maatschappelijke conflict in al zijn vormen."¹²⁶

De tweede paradox blijkt uit een ander fragment van Solon:

εἰς γὰρ γλῶσσαν ὁρᾶτε καὶ εἰς ἔπη αἰμύλου ἀνδρός
εἰς ἔργον δ'οὐδὲν γιγνόμενον βλέπετε.

*je staart naar de woorden, naar de verhalen van een vleier
je kijkt niet naar de daad die beraamd wordt.*

(Solon, *Fr. XI*, 7-8¹²⁷)

Het begrip ἐπος - in dit geval concreet toegepast op de tiran Peisistratos - wordt hierdoor verdubbeld. Het krijgt twee betekenissen, nl. een impliciete, verwijzend naar de uitspraak, het gedicht zelf, en een expliciete betekenis die afwijkt van de ἔργον. Er opent zich een nieuw betekenisveld voor het ἐπος, gedomineerd door de oppositie ἀληθείας/ψευδούς, d.w.z. van het bedrog - een betekenisomgeving die in het orale, handelingsgerichte discours van de homerische epiek ondenkbaar was, en pas in Hesiodos' *Theogonie* voor het eerst gesuggereerd wordt¹²⁸.

¹²⁴ LORAUX, o.c., p.119

¹²⁵ LORAUX, "Solon au milieu de la lice", p.213

¹²⁶ Claude LEFORT, "La question de la démocratie [Ndl. vert. "De vraag naar democratie" in **Het democratisch tekort: over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie**, door Henk van der Waal], Meppel, 1992, p.46

¹²⁷ geciteerd bij WEST, o.c., p.126

¹²⁸ Detienne verwijst hiernaar in *Les maîtres de vérité dans la Grèce ancienne* (Paris, 1973, p.75-76):

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι

Solon leidt uit deze distinctie een *ethiek* van het spreken af, die beslissend is in de beoordeling van het politieke discours¹²⁹. De werken van Solon, heldhaftig als die van Herakles, dat zijn de νομοι γεγραμμενοι, zoals hij zelf aangeeft:

ἔργμασι ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἀδεῖν χαλεπόν
met grote daden allen behagen is moeilijk

(Solon, *Fr. VII*¹³⁰)

Dus hebben de werken de poëzie nodig, wat meteen het gevaar creëert dat *zijn* (als ἔργον) en *schijn* (als ἔπος) niet noodzakelijk met elkaar overeenstemmen, dat er leugens kunnen ontstaan. Tegelijk betekent het dat voor Solon - en dat is cruciaal bij de constitutie van de πολις - het politieke handelen wel degelijk samenvalt met het γράφειν van de νομοι. Maar de dichtkunst is en blijft noodzakelijk, als reflectie op én als apologie van het politieke¹³¹. De soloonse poëzie, hoewel ze beroep blijft doen op de speelruimte die de orale oorsprong van haar vorm biedt, wordt op die manier een *mimetisch* gebeuren, en is niet meer het gebeuren zelf: daar precies ontstaat de ruimte voor een λογος die (zelf)reflectie is of kan zijn, voor de *ethiek* van het λεγειν. Dit is een belangrijke conclusie. Het ambigue statuut van Solons ποιησις lijkt te impliceren dat *politiek* handelen niets anders dan een *mimetisch* gebeuren kàn zijn. Vooruitlopend op ons onderzoek naar de μιμησις in de tragedie, kunnen wij daarom nu reeds stellen dat de νομος, als λογος, getransformeerd wordt tot μιμησις πραξεως - zoals Aristoteles' definitie van de μυθος, de *fabel* van de tragedie, luidt. Meer nog, enkel als *mimetisch* gebeuren laat de *politieke* πραξις zich *ethisch* beoordelen. Dit verklaart trouwens mede de vaststelling dat Aristoteles' *Poetica* in belangrijke mate als *ethische* theorie blijkt te functioneren¹³². Zowel in de normering van de (politieke) πραξις, in de νομος dus, als in de tragedie, staat hét probleem - door Plato onderkend - van de ποιησις centraal: de onbetrouwbaarheid van het beeld (εἶδος), de

*wij kunnen vele leugens vertellen alsof ze gelijk zijn aan de werkelijkheid
wij kunnen echter ook, als wij het zo bedoelen, waarheden verkondigen*

(Hes. *Theog.*, 27-28)

De tegenstelling *waarheid/leugen* is ook van belang bij een *narratieve* analyse van de positie van Solon als beproefde 'held'. Detiennes vaststelling impliceert dat zo'n categorie slechts zinvol is als het (schriftelijk) discours zelf zo'n tegenstelling ter sprake kan brengen, als het *subject* (in technisch-narratieve zin) in staat is zich op de as *zijn/schijn* te plaatsen of hierop geplaatst te worden. Maar: "le problème de la véridiction dépasse ainsi largement le cadre de la structure actantielle." (A.J. GREIMAS, "Les actants, les acteurs et les figures", in *Du sens* (II), Paris, 1983, p.54)

¹²⁹ LORAUX, "Solon et la voix de l'écrit", p.121

¹³⁰ geciteerd bij WEST, o.c., p.125

¹³¹ LORAUX, o.c., p.124

¹³² zie hoofdstuk IV, § 4.1

representatie. De invoering van de *schriftuur* heeft dus het probleem van het *representationalisme* in het leven geroepen.

Daar moeten nog twee andere conclusies aan gekoppeld worden. Ten eerste: het is opvallend dat er zich na Solon geen politieke schriftuur, laat staan een politieke theorie ontwikkeld heeft in de Atheense *πολις*. Daarvoor moeten wij wachten tot de 4de eeuw v.C., en dan nog is het de vraag of Aristoteles' *Politica* - door hemzelf beschouwd als een *ethisch* werk¹³³ - reflecties ontwikkelt over de politieke *ruimte*, over de *ἀγορά* waar alle beslissingen *openbare* beslissingen zijn. Het misprijzen van Sokrates voor Protagoras' ideeën omtrent de *πολιτική τέχνη* is typerend: politiek moet, meer dan welk ander denkerrein onderworpen blijven aan de *λογος*¹³⁴, die in Plato's ogen zelf niet politiek van aard kan zijn.

Ten tweede rijst de vraag, die nog fundamenteeler is, naar de aard van die *ethiek* van het *λεγειν*. Als de taal, het spreken, een breuk veroorzaakt in het subject, tussen zichzelf (als sprekend wezen) en de zijnservaring die het ondergaat, dan toont de taal zelf haar grenzen, dan heft het spreken de *zuivere zijnstautologie* op¹³⁵. Er is dan sprake van een "Veruneinigung der Vernunft mit sich selbst"¹³⁶. In die strijd (*σρασμός*?) treedt een rechtbank op, om de geschillen binnen de *λογος*, zoals die voortkomen uit haar *epistemologische* arbeid, te beslechten: "Mann kan die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen. (...) Ohne dieselbe ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur, kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen, als durch *Krieg*."¹³⁷ De *νομος*, tot *λογος* getransformeerd, dient om de 'Ichspaltung'¹³⁸ op te heffen, door er een *normatieve* en *mimetische* tautologie voor in de plaats te stellen. Een formule als *c'est comme ça, parce que c'est comme ça* - zoals Lacan Antigones repliek omschrijft¹³⁹ is de meest pure ('reine') tautologie en krijgt hiermee ook een fundamenteeler betekenis, releveert haar eigen (talige) grens. Omdat precies de wet als (politieke)

¹³³ *Eth.Nicom.*,X,IX,1181b23

¹³⁴ FINLEY, *Démocratie antique et démocratie moderne*, p.78-79

¹³⁵ MOYAERT, *Ethiek en sublimatie*, Nijmegen, 1994, p.117-119

¹³⁶ uitdrukking van Broekman, in zijn commentaar op de relatie tussen Husserls 'Ichspaltung' en Kants concept van Vernunft (*Phänomenologie und Egologie: faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, Den Haag, 1963, p.171-176)

¹³⁷ Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt, 1983, p.779. Een vergelijking met de overgang van *δικη* naar *κρισις* (Kritik?) is interessant gezien Kants her-definitie van *normativiteit* (zie hoofdstuk II, § 2.3).

¹³⁸ term van Husserl, zie BROEKMAN, o.c., p.127-131. Die 'Ichspaltung' komt tot stand door het bewust worden van *tijd*: over de betekenis van de tijd in de (antieke) politieke en theatrale ervaring, zie hoofdstuk V, § 3.2.

¹³⁹ LACAN, *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, p.323

verplichting diezelfde tautologische structuur vertoont als het subject, staat dit voor een raadsel, m.a.w. door de taal valt de grond van de wet weg - de natuur(wet) kan die zijnsgrond niet leveren. Het spreken ziet zich, ethisch gesproken, gesteld voor een drieledig probleem:

1. de niet te doorgronden Ander, die het raadsel uitsprak (de Sfinks, of de Muzen bij Hesiodos die spelen met de ἀληθεια, de *waarheid*);
2. de uitspraak zelf, met zijn tautologische structuur;
3. het subject zelf, dat zich moet verzoenen met het *uitstel* van zijn probleem¹⁴⁰.

De wet, als *letter* van de wet (νομος γεγραμμενος) dringt zich op als een angstaanjagend raadsel - daarom wordt zij ook door de instituties streng bewaakt -, als een uitspraak (λογος) van de Ander die geen zijnsgrond heeft, die niet meer *muzisch* (en daarmee: goddelijk) is. Het subject - *in casu* de πολις¹⁴¹ - is dus verplicht een ruimte te creëren voor dit *uitstel*, voor deze νομος die zijn betekenis (nog) niet prijsgeeft. Die ruimte is de openbaarheid (de ἀγορα), een strijdperk van interpretaties dat door de wetgever - Solon speelt even de Ander in dit μεταιχμιον, maar heft zichzelf op als ὅρος - is gecreëerd. Voorlopig is die ἀγορα enkel in staat nieuwe raadsels (of trivialiteiten) voort te brengen - uitstel van betekenis dus - die de νομος zelf in haar kern niet raken. De politiek geeft dus ruimte - en dat is het democratische aspect ervan - aan een in principe eindeloze proliferatie van betekenissen (nauwkeuriger: momenten van betekenisgeving) die er allemaal op neerkomen dat het 'raadsel van de sfinks' niet moet opgelost worden, d.w.z. dat de Ander niet definitief geïnterpreteerd mag/moet worden. De geschreven wet houdt ons op afstand van de ongeschreven wet, bevrijdt er ons zelfs van. De daad (ἔργον) die de νομος γεγραμμενος stelt is een *castratie* - en dat gebeurt in de taal, in de spanning γραφειν/λεγειν: "De taal maakt een rechtstreekse toegang tot het verlangen (de eisen, wensen) van de Ander onmogelijk, en die onmogelijkheid stelt het subject in staat zich te verhouden tot het Ding waarvan het door de taal wordt afgesneden."¹⁴² Als wij abstractie maken van de revelatorische context waarin de Tien Geboden aan het Joodse volk verschenen - met het zo betekenisvolle beeld van de hand zonder schrijver - dan kunnen wij ook hierin de constitutie van de ἀγορα waarnemen: "Les dix commandements sont interprétables comme destinés à tenir le sujet à distance de toute réalisation de l'inceste, à une condition et à une seule, c'est que nous nous apercevons que

¹⁴⁰ MOYAERT, o.c., p.120

¹⁴¹ In heel deze redenering wordt de term *subject* eerder als metafoor dan als *ontologisch* begrip gehanteerd. De moeilijkheid om, gezien de betekenis van de tragedie als politieke institutie, over een *ontologisch* subject te spreken komt aan de orde in hoofdstuk IV, § 3.3 en hoofdstuk V, § 3.5.

¹⁴² MOYAERT, o.c., p.140

l'interdiction de l'inceste n'est pas autre chose que la condition pour que subsiste la parole."¹⁴³ En wat is 'la parole' anders dan de λογος op de ἀγορα? De transformatie van de ποιησις in het ambigue spreken van Solon, de dichter, heeft ruimte gemaakt voor de λογος, en dus voor de politiek, dus voor de ethiek van het λεγειν - een ethiek die het *uitstel* oplegt. De νομος γεγραμμενος belichaamt dit uitstel, omdat deze de ἀγραπτα νομιμα heeft weten te verdringen, en de πολις ervan bevrijd heeft. Vanuit die gedachte kan duidelijk gemaakt worden waarom de frontale aanval van Plato op de poëzie én op het schrift, een *politieke* betekenis heeft, die wij voorlopig als anti-democratisch omschrijven.

¹⁴³ LACAN, o.c., p.84

3. Het schrift als uitstel en bedreiging

De figuur van Solon, dichter én wetgever, speelt een centrale rol bij het creëren van de *politieke ruimte*, omdat hij door zijn ποιησις de νομος γεγραμμενος transformeert tot λογος. Wij hebben deze ontwikkeling geduid als een *ethiek van het uitstel*, als een voortdurende poging, openbaar en institutioneel georganiseerd, om het raadsel dat de νομος als zuivere inscriptie is, hanteerbaar te maken in de πολις. Het is een onderneming die niet alleen de νομος raakt, maar elke vorm van spreken dat in oorsprong niet-politiek is - zoals het spreken van het orakel, de taal die het dichtst in de buurt komt van het Ding.

Een goed voorbeeld is Herodotos' verhaal over de 'muur van hout' waarmee Athene zich, volgens het delphische orakel, moest omringen. Themistokles vertaalt dit raadsel in politieke termen, en laat daarom een vloot bouwen, voert de verplichting voor de αρχονται in om jaarlijks een aantal schepen te leveren¹⁴⁴. Door deze verklaring, deze λογος, wordt het raadsel (van het orakel) *uitgesteld*, en omgezet in politiek handelen, waaraan de *openbaarheid* (geïstitutionaliseerd in de εκκλησια) deelneemt.

Het ontstaan van de πολις als specifiek *politiek* discours en de pogingen om een denkvorm te ontwikkelen die achteraf *filosofisch* genoemd kon worden, hangen nauw met elkaar samen. Het verdwijnen van de alleenheerser (αναξ) impliceert de scheiding tussen αρχη en βασιλεια, concreter: een scheiding tussen *politieke* macht (een nieuw verschijnsel, in die zin dat het gaat om een gebied van *autonome* beslissingen) en ritueel-godsdienstige bevoegdheden¹⁴⁵. Er ontstaat dus een veld van (politieke) betekenisomstandigheden dat principieel niet-hiërarchisch is. De αρχη (*macht*, maar niet uitsluitend gedefinieerd als κρατος, *geweld*) verwijst niet meer naar de αναξ, ook niet als een geprojecteerde notie van superioriteit, maar naar een απειρον: het oneindige, het onbekende, het raadsel, de impasse. "La primauté de l'*apeiron* garantit la permanence d'un ordre égalitaire fondé sur la réciprocité des relations, et qui, supérieur à tous les éléments, leur impose une loi commune."¹⁴⁶ De verbinding met de concrete politieke gebeurtenissen is duidelijk: "...aux rapports de force on tentera de substituer des relations de type 'rationnel', en établissant, dans tous les domaines, une réglementation fondée sur la mesure et visant à proportionner, à 'égaliser' les divers types d'échange qui forment le tissu de la vie sociale."¹⁴⁷ Het is Ploutarchos die deze parallellie tussen politiek en denken, bij Solon, het scherpst formuleert:

¹⁴⁴ VERNANT, "Parole et signes muets", p.19-21, gebaseerd op Her.Hist., VIII, 140-145

¹⁴⁵ VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, p.37

¹⁴⁶ VERNANT, o.c., p.123. Hij verwijst met name naar Anaximandros voor de verbinding tussen de orde van de κοσμος en de notie van ισονομια.

¹⁴⁷ VERNANT, o.c., p.91

ὕπο λόγου καὶ νόμου μεταβολήν, *verandering door rede en wet*¹⁴⁸ - meteen ook een verandering *in* rede en wet. Νομος (γεγραμμενος, vanzelfsprekend) en λογος markeren dus de verandering zélf, blijven intiem met elkaar verbonden, zodat nadien, met enig voorbehoud weliswaar, kan gezegd worden dat "la **Politique** [het werk van Aristoteles, maar ook anderen schreven dergelijke tractaten, kt] est le couronnement - l' 'achèvement' au sens du grec - de toute philosophie"¹⁴⁹.

3.1. Taal, schrift en kennis bij Plato

Dit alles verklaart echter niet waarom Plato, wiens bekommernis om rede, wet en πολις bij elkaar te doen aansluiten toch onaanvechtbaar is¹⁵⁰, zich keert tegen instrumenten die cruciaal zijn voor de constructie van de politieke ruimte, de ἀγορα, nl. de ποιησις (in de engere betekenis van *compositie van poëzie*) en het schrift, de γραμματα. Inzicht in deze paradox werpt een licht op de kwetsbaarheid van het politieke discours, en dus ook op de kwetsbaarheid van de νομος γεγραμμενος als *apex* van diezelfde politieke orde. Men zou deze kwestie kunnen behandelen als een zaak van elkaar uitsluitende (pre-)filosofische doctrines. De impliciete denkvorm van door het schrift besmette en daarom voortwoekerende oraliteit staat dan tegenover een nieuwe idee van de waarheid waarin de geheugenkunst als *anamnese* op een hoger niveau getild wordt zodat er in absolute termen naar kan verwezen worden. Zo zou, volgens Havelock, de nieuwe ervaring van de κοσμος (als een systeem van intelligibel evenwicht) het noodzakelijk maken dat de mentale categorieën die voor de beschrijving hiervan nodig zijn, meer zijn dan (talige) concepten. Zij zijn Vormen, als garantie voor de blijvende afstand tussen het denkend *subject* en het gedachte *object*¹⁵¹. Nog los van de implicatie dat een metafysica van de Vormen (Ideeën) het enige alternatief zou zijn voor het prolifererend en handelingsbetrokken, anti-normatief karakter van de poëtische kennis (alsof er niets gebeurd is, sinds Solon, sinds Aischylos, *quod*

¹⁴⁸ Plout.*Sol.*, XIV, 5

¹⁴⁹ GERNET, "Les origines de la philosophie", in -, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1982, p.257

¹⁵⁰ De centrale rol die de νομοφυλακες in de πολις van **De wetten** krijgen toebedeeld is exemplarisch voor die bekommernis. Hun taak bestaat in een voortdurende disciplineren van de πολιται, met de ἀρετη als perspectief: archaïsch als institutie, maar filosofisch in ethisch opzicht (GERNET, "Les Lois et le droit positif", in PLATON/Édouard DES PLACES, *Oeuvres complètes*, t.XI-1, *Les Lois*, I-II, Paris, 1951, p.CV-CVI)

¹⁵¹ HAVELOCK, *Preface to Plato*, p.264-266. In het licht van Vernants hypothese dat precies het wegvallen van een institutioneel onwrikbare hiërarchie de filosofische denkvorm heeft mogelijk gemaakt, is Havelocks suggestie dat Plato's autoritaire trekken te maken zouden hebben met "social background and class prejudice" (o.c., p.263) een zwak argument. Dit zou impliceren dat de verdwijning van een uniforme ἀρχη in de metafysica gepaard ging met de terugkeer van dit archaïsch concept van macht in het politieke denken. Dergelijke paradox is denkbaar, maar zegt niets over de intrinsieke filosofische consistentie van Plato's πολιτεια, als experiment van de (metafysisch gefundeerde) λογος.

non), is de kritiek op poëzie en schrift bij Plato dubbelzinniger, vaak contradictorisch, en niet te herleiden tot één, in al zijn vormen te bestrijden, *μυησις*-concept.

Om dit te verduidelijken dienen twee soorten commentaar bij Plato geleverd te worden:

1. een poging tot beschrijving van de manier waarop de *γραμματα* in Plato's oeuvre aanwezig zijn en geduid worden;
2. een analyse van de wijze waarop de ambiguïteit van het schrift (*γραφειν* als *ποιησις*) bij Plato zelf werkzaam is.

Wat dit laatste betreft is Derrida's "La pharmacie de Platon" - de deconstructie van de mythe over het schrift in de **Phaidros** - uiteraard een sleuteltekst, maar wij willen hierbij ook explicieter ingaan op de politieke betekenis van deze grammatologische strategie. Die strategie vormt tegelijk een taaltheorie. De conclusies hieromtrent kunnen dan aan één van de meest expliciete *πολις*-tragedies, nl. Euripides' **Smekelingen**, getoetst worden.

Analytisch gezien, zijn er drie verschillende niveaus te onderscheiden in Plato's taal- en schrifttheorie¹⁵²:

1. een *mythisch* niveau, omtrent de uitvinding van het schrift in een titanisch verleden;
2. een *epistemologisch* niveau, waarbij onderzocht wordt tot welke en wat voor soort kennis het schrift *per se* een bijdrage levert, en welke de voorwaarden voor (en beperkingen van) die kennis zijn;
3. een *paradigmatisch* niveau - de vraag naar de culturele en maatschappelijke betekenis van de teweeggebrachte veranderingen in het denken, in de opslag en in de overdracht van kennis.

3.2. De mythische oorsprong van het schrift

De *mythe* die Plato gebruikt om de uitvinding van het schrift te verklaren - het uitvoerigst in de **Phaidros** - is van Egyptische oorsprong. Het valt daarbij op dat de analogie tussen een minimaal stelsel van hiërogliefen en het eigen Griekse alfabet vooral getalsmatig van aard is: de analogie is niet morfologisch (woordbeelden), maar kwantitatief en tegelijk synthetisch. Het karakteristieke aan een alfabet is dat het er in slaagt de klankverschijningen tot een zo klein mogelijk aantal te herleiden om daarmee alle nodige combinaties (syllabe, woord, zin) synthetisch te kunnen nabootsen¹⁵³. Plato situeert de uitvinding in een grensgebied, waarbij hij beroep doet op een klassiek-mythisch geschiedenisbeeld. In de figuur van Kadmos, de stichter van Thebe, en zijn door Zeus ontvoerde zuster Europa, wordt

¹⁵² Mario VEGETTI, "Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon", in DETIENNE (ed.), o.c., p.387-419

¹⁵³ Robert EISLER-FELDAFING, "Platon und das ägyptische Alphabet", in **Archiv für Geschichte der Philosophie**, XXXIV(1922), p.12. Dit verband tussen het kosmologische probleem van *eenheid/veelheid* en het ontstaan van het alfabet is zichtbaar in de **Philebos**, waar Prometheus het probleem als zodanig stelt (16c) en de Egyptische god Theuth het oplost voor kwesties van taal en klank (18b). Op een eveneens *kwantitatieve* analogie doet ook het *more geometrico*-denken van de Renaissance een beroep: enkel de *mathematica* laat toe de natuur (en het sociale) te begrijpen (BROEKMAN, **Recht en antropologie**, p.93).

het (barbaarse) oosten, *in casu* Fenicië, verbonden met Hellas¹⁵⁴. Tegelijk neemt hij afstand van westerse barbaren, nl. van de Cyclopiënen bij wie het ontbreken van wetten (οὐτε θεμιστεες) gekoppeld wordt aan het ontbreken van het schrift¹⁵⁵. De dubbelzinnigheid van de god Theuth is zichtbaar in de presentatie van zijn uitvindingen, in twee reeksen:

τοῦτον δὲ πρῶτον ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν εὐρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν,
ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα.

Deze vond als eerste het getal en het rekenen, en de meetkunde en de sterrenkunde, en ook het damspel, en het dobbelspel, en tenslotte ook de [geschreven] letters.

(Pl.*Phdr.*, 274c-d)

In beide reeksen is de volgorde er één van toenemende complexiteit, die telkens vertrekt bij enkelvoudige elementen (getallen, figuren, hemellichamen / pionnen, stenen, letters): op die manier is deze opsomming een epistemologisch model waarvan het schrift de meest duidelijke illustratie vormt, zelfs het paradigma¹⁵⁶. Anderzijds bevinden de *γράμματα* zich in verdacht gezelschap: de relatie tussen spel en kennis is zeker niet evident, en bovendien heeft *κυβεία* nog een andere betekenis, nl. *bedrog*. In zekere zin zijn de uitvindingen van de tweede reeks in hun algemeenheid als *mimetische* disciplines te omschrijven, en leiden daardoor tot een andere beoordeling in het licht van kennis en waarheid.

3.3. De epistemologische experimenten

Het fundamentele *ἐπιστήμη* is in de mythologie reeds gegeven, nl. een hiërarchie van enkelvoudigheid naar complexiteit. Als vaardigheid (≠ *τεχνη*!) neemt de *γραμματική* een bescheiden positie in binnen Plato's opvoedingssysteem: het is een voorwaarde voor kennis, maar levert als zodanig geen bijdrage tot kennis(verwerving). Net als in de getallenleer gaat het om een kennis van *eerste, onveranderlijke elementen* (*στοιχεῖα*) die het *paradigma* (in de linguïstische betekenis, nl. het reservoir van virtuele tekens) vormen voor complexe structuren. Daarom levert de *γραμματική* een paradoxale vermeerdering van kennis op, nl. een leren wat men reeds kent. Elke tekst is compositie van *γράμματα*, dus is kennis van de *γράμματα* de kennis van elke mogelijke tekst¹⁵⁷. Deze paradox werkt Plato zelfs uit m.b.t. de kennis van de politicus, in *De Staatsman*:

ὁπόταν τις ὁτιοῦν ὄνομα ἐρωτηθῇ τίνων ἐστὶ γραμμάτων, πότερον αὐτῷ τότε
φῶμεν γίγνεσθαι τὴν ζήτησιν ἐνδὸς ἕνεκα μᾶλλον τοῦ προβληθέντος ἢ τοῦ
περὶ πάντα τὰ προβαλλόμενα γραμματικωτέρῳ γίγνεσθαι;

¹⁵⁴ EISLER-FELDAFING, o.c., p.13

¹⁵⁵ VEGETTI, o.c., p.390, verwijzend naar Pl.*Nom.*, III, 680a-c (die Homeros citeert (*Od.*, IX, 112-115)).

¹⁵⁶ VEGETTI, o.c., p.390-391

¹⁵⁷ VEGETTI, o.c., p.392-393. In Pl.*Euth.*, 277a en *The.*, 198e wordt dit soort toename van kennis bijna geridiculiseerd.

Indien je hen [jonge leerlingen, kt] zou vragen uit welke letters één of ander woord bestaat, zeggen wij dan dat de vraag is gesteld omwille van dat éne voorgelegde [woord], of om hem meer geletterd te maken betreffende alle [mogelijke] voorgelegde [woorden]?

(Pl.Plks.,285c-d)

Het tweede antwoord is het juiste, en dit inzicht - dat, strikt genomen, enkel met didactiek te maken heeft - wordt doorgetrokken naar het politieke bedrijf. Ook daar is oefening vanuit de elementaire eenheden noodzakelijk, bij voorkeur ἐν τοῖς ἐλάττοσιν, *met minder belangrijke [zaken]*¹⁵⁸. Tussen de kennisverwerving bij de γραμματικός en de πολιτικός bestaat er dus een analogie, en daarmee is dit - in de context van Plato's meer algemene paradigmata omtrent de ἀληθεια - ook een uitspraak omtrent *politieke* epistemologie. Politieke kennis neemt wel toe, maar enkel binnen het eigen veld, en vermeerdert dus geenszins de kennis omtrent de ἀληθεια, *waarheid*. Ondanks zijn gesloten karakter leidt het ἐπιστημη van de γραμματα naar belangwekkende denkoefeningen, en Plato experimenteert - dialogisch, dialectisch - op drie terreinen:

1. de elementaire materialiteit van de γραμμα als στοιχειον;
2. de relatie tussen γραμμα en φωνη;
3. de verhouding tussen taal en werkelijkheid - het belangrijkste.

[ad 1.] Plato onderzoekt dus de verhouding tussen de στοιχεια, tussen de γραμματα als eerste elementen. Een combinatie, te beginnen bij lettergrepen, bezit λογος, maar *an sich* zijn de στοιχεια niet verder definieerbaar, het zijn ἄλογα die ook niet metaforisch verklaarbaar zijn, dus niet kenbaar. In de *Theaitētos* wordt dit doorgedacht tot het eindigt in een merkwaardige aporie:

ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν. οὕτω δὲ τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δὲ τὰς δὲ συλλαβάς γνωστάς τε καὶ ρητὰς καὶ ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστάς. ὅταν μὲν οὖν ἄνευ λόγου τὴν ἀληθεῖ δόξαν τινὸς τις λάβῃ, ἀληθεύειν μὲν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν περὶ αὐτό, γινώσκειν δ' οὐ.

¹⁵⁸ Pl.Plks.,286a

Het verbinden van woordnamen is het wezen van de rede¹⁵⁹. Dus zijn de elementen a-logisch en niet kenbaar, maar wel waarneembaar; de combinaties [syllaben, kt] zijn wel kenbaar, uitspreekbaar en geven vaag een ware mening weer. Wanneer dan iemand, zonder [de hulp van de] rede een ware mening vat, dan treft hij in zijn geest, bij zichzelf, de waarheid aan, maar kent hij ze niet.

(Pl.*Theait.*, 202b-c)

Over de enkelvoudige elementen van de taal, de *γραμματα* als *στοιχεια*, is dus geen kennis mogelijk, het *wezen* (οὐσια) van de taal situeert zich op een meer complex niveau, dat van de *συμπλοκη*, het *combinatoir*. Bovendien *verwijzen* de talige combinaties enkel naar de waarheid, en zij worden (nog) niet als elementen van de kennis van die waarheid beschouwd. Omgekeerd echter kan een intuïtief, a-logisch inzicht in de waarheid geen *kennis* genoemd worden, omdat het niet onderworpen kan worden aan onderzoek en niet in een systeem van eenheid/veelheid (elementen/combinaties) geplaatst. Er voltrekt zich dus een scheiding, epistemologisch van groot belang, tussen het inzicht in de waarheid (dat enkel *anamnetisch* kan zijn?) en de kennis die taal-als-rede mogelijk maakt. Taal is dus een noodzakelijke voorwaarde, maar geen voldoende grond voor *ware kennis*. De uitweg uit de aporie is de suggestie dat er geen continue relatie en geen zuivere analogie bestaat tussen *γραμμα* en *στοιχειον*: "Le *gramma* semble ne pas avoir la transparence cognitive, la richesse de significations que devrait avoir une élément afin que ses combinaisons se prêtent à une connaissance ultérieure et plus élevée."¹⁶⁰ Een *γραμμα* blijft teveel *metafoor* - d.w.z. is niet genoeg definieerbaar - in tegenstelling tot de *στοιχεια* in de geometrie, zoals bv. de driehoek, een transparante figuur. De taal, als *λογος*, als metafoor van het gesprokene, als schrift (*écriture*) benadert de grenzen van de waarheid, maar niet de waarheid zelf. Taal stelt de waarheid uit, en dat blijft voor ongenoegen zorgen in Plato's project.

[ad 2.] Bekeken vanuit de relatie met de *φωνη*, de *klank* of het *gesprokene* wordt het precair karakter van de *γραμματα* duidelijk. De *φωνη* *an sich* is ongrijpbaar, onbepaalbaar (ἀπειρον) in zijn veelheid aan mogelijkheden. Daarom moeten de klanken, willen ze in hun betekenis (als combinaties) overdraagbaar zijn, geplaatst worden in een beperkt, bepaalbaar systeem van *γραμματα*. Deze *γραμματική τεχνη* vormt een *intermediair* systeem, gesitueerd tussen

¹⁵⁹ *Rede* is hier de vertaling van *λογος*, maar dit woord heeft daarnaast, ook hier, andere connotaties. Enerzijds de *logica* die nodig is om de combinatie van *στοιχεια* op het meest elementaire niveau *kenbaar* en *betekenisvol* te maken. Anderzijds betekent *λογος* ook *taal* in het algemeen, vooral *geschreven* taal als produkt van *γραμματική*. *Woordnaam* is de *ad hoc* vertaling van *ὄνομα*, maar legt geen opvatting vast over de relatie tussen *naam*, werkelijkheid en materieel teken.

¹⁶⁰ VEGETTI, o.c., p.396

enerzijds een geheimtaal of een tautologie, en anderzijds de bedreiging van de onbeperkte veelheid, de onbegrensde *polysemie*¹⁶¹. Op die manier lijkt de taal (als *γραμματική*) als *instrument* gedefinieerd te worden, of nauwkeuriger: als *metafoor* - met het verlies aan transparantie dat dit, althans in Plato's logica, impliceert¹⁶² - voor de dialectische kennis. De constitutie van de ruimte van het discours - een gebeurtenis met een *politieke* betekenis, dat kan niet ontkend worden - impliceert de aanvaarding van de *γραμματική* als beperking, als noodzakelijke *eindigheid*, maar stelt zich daar niet mee tevreden. De ware kennis (*σοφία*) wordt als het ware verschoven naar het terrein van de *ἀλήθεια*. Bij Plato verandert de mythische tegenstelling tussen *μνημοσύνη*, *herinnering* en *λήθη*, *vergetelheid* - een distinctie die bepaald blijft door de oraliteit, en waar de Muzen, dochters van de godin *Μνημοσύνη* een centrale rol in spelen - in een oppositie tussen *ἀλήθεια* en *λήθη*, die, paradoxaal genoeg, morfologisch meer zichtbaar is (*ἀ-λήθη*)¹⁶³. Het schrift kan een instrument zijn bij het instandhouden van de *μνημοσύνη*, maar het dwingt tot een verplaatsing (naar een hoger niveau) van de ware kennis van de *ἀλήθεια*. Nochtans wordt nergens bij Plato of bij enig ander auteur expliciet gewezen op de afkomst van dit woord, tenzij indirect, in een ruimtelijke metafoor: *πεδίων Ἀληθείας*, de *vlakte van de waarheid* - analoog aan de *πεδίων Λήθης*, een oud mythisch beeld¹⁶⁴. Merkwaardig is dat deze *πεδίων Ἀληθείας* in pythagoreïsche literatuur geassocieerd wordt met Hestia, de godin van de gemeenschappelijke haard¹⁶⁵. In hetzelfde fragment uit de **Phaidros** bevestigt Plato trouwens dat zij *niet* meegaat op de hemelse reizen van Zeus, maar geacht wordt achter te blijven bij de mensen. En deze Hestia is de *politieke* godin bij uitstek in het Griekse pantheon. Waar de Pythagoreërs de *ἀλήθεια* dus bewust associëren met de gemeenschappelijke haard, met de

¹⁶¹ VEGETTI, o.c., p.398, verwijzend naar *Pl.Phil.*, 18c-d. Vgl. Kristeva: "Engendré par un dehors réel et infini dans mouvement matériel (et sans en être l'effet causal), et incorporant son 'destinataire' dans la combinatoire de ses traits, le texte se construit une zone de multiplicité de marques et d'intervalles dont l'inscription non centrée met en pratique une polyvalence sans unité possible." (*Σημειωτική - recherches pour une sémanalyse*, Paris, 1969, p.11)

¹⁶² Zoals Philebos zelf suggereert:

τὸ δ' αὐτό μοι τοῦ λόγου νῦν τε καὶ μικρὸν ἔμπροσθεν ἐλλείπεται.

Naar mijn idee ontbreekt er in deze redenering nog iets, hetzelfde als voordien.

(*Pl.Phil.*, 18d)

De *γραμματική* lost dus het probleem van eenheid/veelheid in de kennisverwerving, het didactisch (en dialectisch) gebeuren, niet op een bevredigende wijze op. Kennis moet met iets anders in verband gebracht worden, nl. met het *verlangen*, zoals Sokrates in de dialoog voortdurend aangeeft.

¹⁶³ DETIENNE, "La notion mythique d' ἈΛΗΘΕΙΑ", in *Revue des Études Grecques*, LXXIII (1960), p.32-33

¹⁶⁴ *Pl.Phdr.*, 248b-c - Plato spreekt over de bestemming van de ziel die, als ze ooit de *ἀλήθεια* aanschouwt heeft, gered is van de *λήθη* (zonder het beeld van de *πεδίων Λήθης* letterlijk te gebruiken).

¹⁶⁵ DETIENNE, o.c., p.29

politieke ruimte dus, maakt Plato er een afzonderlijk gebied van, dat zich op een marginale plaats in de wereld van de onsterfelijke zielen bevindt¹⁶⁶. Politiek en waarheid worden, precies in dat gebied waar de taal geen toegang tot verschaft, van elkaar losgemaakt, nl. in het gebied van de ἀληθεια. Is dat de schuld van het schrift? In ieder geval wordt de suggestie gewekt dat de *metaforische* opvatting van de γραμματικη de waarheid verbant naar een gebied buiten de schriftuur, omdat precies de schriftuur - als *paradigma* van taal - het uitstel creëert, en het *verlangen* naar waarheid (over)determineert. Dat is de onvrede van het Philebos-personage.

[ad 3.] Het derde experiment dat Plato met de taal opzet is dat van de **Kratylos**, waarin onderzocht wordt of er een verbinding bestaat tussen het ding zelf (οὐσια του πραγματος), de natuurlijke vorm van de naam ervan (ὄνομα φυσει) en de transcriptie in γραμματα: het gaat dus om de vraag naar het *mimetisch* karakter van taaltekens. Het experiment loopt uit op een dubbele ambiguïteit. De eerste is een vermoeden in de richting van het *arbitraire* karakter van het taalteken (dus geen *mimetische* relatie tussen οὐσια en ὄνομα), een vermoeden dat tegenover de idee staat dat er semantisch gezien een (onmiddellijke) verwijzing is naar de structuur van de werkelijkheid zelf. Bij de andere dubbelzinnigheid wordt de structurele relatie tussen *teken* en *referent* aanvaard en gedefinieerd in termen van de δυναμις van de concrete γραμμα, maar daarbij rijst de vraag of die dynamiek besloten ligt in de relaties tussen de γραμματα, m.a.w. of de dynamiek zelf betekenis genereert, dan wel of het om de atomaire dynamiek gaat van de afzonderlijke στοιχεια: de laatste idee verdient de voorkeur, en daarmee keert Plato terug naar de egyptische opvatting van het alfabet - die van een autoritaire of heilige μιμησις¹⁶⁷. De wijze waarop de Sokrates-figuur dit conceptuele bouwwerk inleidt, releveert onmiddellijk het risico van de onderneming:

ἐπεὶ ἴσως κατὰ γε τὸ δυνατόν κάλλιστ' ἂν λέγοιτο ὅταν ἡ πᾶσιν ἡ ὥς πλείστοις ὁμοίοις λέγῃται, τοῦτο δ' ἐστὶ προσήκουσιν, αἰσχιτα δὲ τούναντίον. τόδε δέ μοι ἔτι εἶπε μετὰ ταῦτα, τίνα ἡμῖν δύναμιν ἔχει τὰ ὀνόματα καὶ τέ φῶμεν αὐτὰ καλὸν ἀπεργάζεσθαι;

Daar komt inderdaad bij dat er het mooist zou gesproken worden, wanneer alle, of zoveel mogelijk [woorden] homoloog waren, dat betekent passend, en het lelijkst in het geval van het tegendeel. Maar zeg mij eens, wat deze kwestie betreft, welke kracht hebben de namen voor ons, en wat voor moois brengen zij teweeg?

(Pl.Krat., 435c-d)

¹⁶⁶ Pl.Phdr., 247a

¹⁶⁷ VEGETTI, o.c., p.399-401

Er wordt *ab initio* een feitelijke impasse vastgesteld en Kratyllos probeert een redelijk antwoord te geven. Hij suggereert een *pragmatisch* model, uitgaande van een feitelijke consensus binnen de spraakgemeenschap¹⁶⁸. Maar Sokrates verwerpt deze idee omdat er een initiële fout kan gemaakt zijn bij de constructie van de homologie, met niet te overziene gevolgen. Uit deze observatie - die erop neerkomt dat de *universaliteit* van de taal geen *grond* is van de taal - wordt een soort *ethische* eis afgeleid:

δεῖ δὴ περὶ τῆς ἀρχῆς παντὸς πράγματος παντὶ ἀνδρὶ τὸν πολὺν λόγον εἶναι καὶ τὴν πολλὴν σκέψιν εἴτε ὀρθῶς εἴτε μὴ ὑπόκειται·

Het is noodzakelijk dat ieder man, bij het aanvatten van elke onderneming, veel inzicht en veel doorzicht toont, of hij zich al dan niet op de juiste grondslagen beroept;

(Pl.Krat.,436d)

Die grondslagen zijn dus niet te vinden in het talig handelen zélf en ook niet in een empirisch gegeven als een *consensus* omtrent betekenis. De relatie tussen taal en werkelijkheid is, binnen de problematiek van de taal zelf niet te definiëren in functie van de ἀληθεια. Die behoort tot een andere orde, een andere λογος. De teleurstelling omtrent de autonomie van de taal-als-γραμματα dwingt tot een *verplaatsing* van de ἀληθεια, als οὐσια του πραγματος, als *werkelijkheid*, met de verregaande epistemologische gevolgen vanden.

3.4. Het schrift als paradigma omtrent kennis

De schriftuur als γραμματικη τεχνη¹⁶⁹ maakt de proliferatie van kennis mogelijk. Hoe het waarheidsgehalte daarvan ook geëvalueerd wordt, de kennis wordt door geschriften gesocialiseerd, maar de verspreiding ervan tast tegelijk de sociale homogeneïteit van de gemeenschap aan¹⁷⁰. Voor een belangrijk deel is de kritiek van Plato op de Atheense bibliotheek een aanval op de concrete inhoud van de ter beschikking staande literatuur, die in het bijzonder de wijdverspreide ἀσεβεια, *goddeloosheid* viseert. Plato's oordeel is een politiek oordeel:

εἰσὶν ἡμῖν ἐν γράμμασι λόγοι κείμενοι, οἱ παρ' ὑμῖν οὐκ εἰσὶ δι' ἀρετὴν πολιτείας, ὥς ἐγὼ μανθάνω (...) λέγοντες περὶ θεῶν, οἱ μὲν παλαιότατοι...

¹⁶⁸ Pl.Krat.,436b-c

¹⁶⁹ Uit de epistemologische kritiek van Plato op de taal-als-γραμματα blijkt dat 'τεχνη' inderdaad meer is dan (moderne) *techniek*. Het schrift misleidt de lezer omtrent de λογος als ἀληθεια en raakt dus het *wezen* (οὐσια) van de dingen, omdat het de kennis daaromtrent aantast.

¹⁷⁰ VEGETTI, o.c., p.402. Goody & Watt noemen dit een proces van *individualisering* en stellen dat het schrift daarvoor medeverantwoordelijk is: "For writing, by objectifying words, and by making them and their meaning available for much more prolonged and intensive scrutiny than is possible orally, encourages private thought" (o.c., p.339). De structuur van Plato's dialogen die de optredende personages individualiseert illustreert dat. Een opvallende paradox, gezien Plato's behoefte aan sociale homogeneïteit.

Bij ons bestaan er opvattingen, schriftelijk vastgelegd, die bij u niet bestaan dankzij de verdiensten van uw staatsinrichting, naar ik verneem (...) die spreken over de alleroudste goden...

(Pl.Nom.,X,886b-c)

Waarna er een uiteenzetting volgt van de ketterijen die dankzij de verspreiding van boeken in Athene opgang maken. Het gaat om een politieke veroordeling, om een oordeel over het schrift als *openbaarheid*, als een discours dat de kern van de politieke orde (πολιτεία) raakt. Volgens de Athener zou een goede πολιτεία immers niet toelaten dat dergelijke opvattingen (λογοι) verspreid worden. Voor Plato is er echter méér aan de hand. Het gaat om de structurele kenmerken van de schriftuur, die een vrijheid voorspiegelt welke niet te verzoenen zou zijn met de notie van gemeenschap en πολίς. Zoals gewoonlijk vertrekt de kritiek vanuit de παιδεία, de *opvoeding*, die in de filosofie neerkomt op het verwerven van de λογος ἀληθης, de *ware kennis*, de filosofie. Waar het tot op zekere hoogte aanvaardbaar en verdedigbaar is dat sommige λογοι, sommige vormen van kennis zoals die van de τεχναι, de *ambachtelijke kunsten*, de geneeskunde, de retorica (maar dat wordt al riskant), kortweg de ἄλλα μαθηματα (*al het andere wat geleerd moet worden*), door geschriften worden doorgegeven, is dat voor de filosofie principieel uitgesloten¹⁷¹. Het pedagogisch probleem krijgt echter een *ontologische* dimensie zodra het gaat om de vraag naar de grenzen van het (filosofische) kennen. Welke is in de werkelijkheid van het filosofisch discours de verhouding tussen λογος en εἶδος, en in welke mate kan die nauwkeuriger beschouwd worden: in geschriften (die telkens materieel eindigen en geen weerwoord toelaten, tijdens noch na hun spreken), of in dialogen (die in principe eindeloos zijn, en waar iedereen tijdens het spreken kan ingrijpen)? Het precaire statuut van het schrift raakt dus de kern van het platoonse denken zelf. Dit inzicht is door Plato ook bewust volgehouden en toegepast tot in schijnbaar alledaagse politieke vragen. Zo zegt hij over de *goede staatsman*, de πολιτικός ὄντως:

καὶ μὴν τὸν γε εἰδότα ἔφαμεν, τὸν ὄντως πολιτικόν, εἰ μεμνήμεθα, ποιήσῃν τῇ τέχνῃ πολλὰ εἰ τὴν αὐτοῦ πράξιν τῶν γραμμάτων οὐδὲν φροντίζοντα,...

En hebben wij niet het inzicht uitgesproken, dat de goede staatsman, als wij het ons nog herinneren, zal handelen met kennis van zaken, zonder zich in zijn eigen praxis nog te bekommeren om iets van zijn geschreven [wetten],...

(Pl.Plks.,300c)

Ook de νομος γεγραμμενος vormt *niet* de toetssteen, laat staan de sluitsteen van de politieke ruimte. De νομος als γεγραμμενος is slechts een *hulpconstructie*, ook voor het verwerven van

¹⁷¹ ISNARDI PARENTE, "Platon et le discours écrit", p.22

inzicht in politieke kwesties, voor kennis als *λογος ἀληθης*¹⁷². Het paradigma van het schrift - maar ook een orale imitatie ervan, een (verborgen gebleven) zuiver mondelinge filosofische leer - is niet in staat de relatie *λογος/είδος* ontologisch te funderen. Dit moet, *a fortiori* zelfs, ook gelden voor de *νομος γεγραμμενος*, aangezien Plato zelf wijst op de grotere poëtische verantwoordelijkheid van de wetgever¹⁷³. Welke constructies gebruikt Plato dan om zijn *eidetisch* paradigma van de *λογος* - dat niet mag lijden aan de onvolkomenheden van de paradigma van de schriftuur, maar een hogere *μιμησις* (minder *γνώμη*, meer *ἀληθεια*) moet kunnen realiseren - vorm te geven? Pedagogisch gezien gebeurt dit in de *βοηθεια*, de *hulp*: een wijze van kennisverwerving die de leerling zowel in dialoog als bij zichzelf (*βοηθεια αὐτου*) kan realiseren. Méér dan een techniek is de *βοηθεια* een structuur, zowel van het dialogeren (het gerepresenteerde gesprek), als van de dialogen als tekst. Een platoonse dialoog ontwikkelt zich rond een theoretisch centrum, dat *δραμα* wordt (bv. in de **Phaidon**: de onsterfelijkheid van de ziel als *ἐπιστημη*), en waar geleidelijk alle mogelijke dialectische valstrikken gespannen én vermeden worden. Als het *ἐπιστημη* aantoonbaar en kenbaar is gemaakt herhaalt dit gebeuren zich, vaak met de rollen omgekeerd, zodat *βοηθεια* (van Sokrates) gespiegeld wordt in *βοηθεια αὐτου* of *αὐτοελεγχος*, *zelfonderzoek* (nl. van en door de leerlingen zelf)¹⁷⁴. Tegelijk - gezien vanuit een perspectief waarin de lezer zich niet noodzakelijk als leerling beschouwt - gaat het om een gebeuren van *theatralisering*.

In de **Theaitetos** gebeurt dit het meest expliciet, en tegelijk ook het meest complex. In de inleiding ervan komen Euklides, die net de oude Theaitetos heeft ontmoet, en Terpsio komen elkaar tegen. Euklides herinnert zich een boeiend gesprek tussen Sokrates en de jonge Theaitetos: hij heeft dit gesprek zelfs in dialoogvorm, perfect platoons, genoteerd. Zij besluiten, bij wijze van ontspanning, dit gesprek door een slaaf te laten voorlezen. Met dit voorspel ensceneert Plato in feite zijn eigen dialoog-als-genre, en verdedigt deze impliciet als enig mogelijke vorm van *filosofische schriftuur*. Hij hanteert, structureel gezien, drie literaire genres door elkaar: het *verhaal* (datgene wat Euklides zijn slaaf laat vertellen, dat heeft in eerste instantie het statuut van verhaal, pas daarna blijkt het een dialoog te zijn), de *dialoog* (zonder het voorspel zou het een platoonse dialoog als alle anderen zijn), en tenslotte het *drama* (als enscenering van verhaal/dialoog, waarin kort expliciet wordt ingegaan op de verhouding schrift/spraak).

De theatralisering van de relatie tussen toehoorder en spreker - rollen die voortdurend wisselen in de dialogische situatie - is blijkbaar van groot belang in de constructie van de filosofische *λογος*.

¹⁷² vgl. ISNARDI PARENTE, o.c., p.21. Er is sprake van een paradox tussen deze vrijheid van de *πολιτικός* en de noodzaak van een quasi-onveranderlijke *νομος* in de *πολις*, zoals **De Wetten** benadrukken. De ideale staatsman beschikt over de *λογος ἀληθης*, terwijl wetgeven (als *γραφειν*) een *verplichte* tussenfase is naar die kennis voor de gemeenschap als geheel (de ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, p.188-195)

¹⁷³ Pl.*Nom.*, IX, 858e

¹⁷⁴ ISNARDI PARENTE, o.c., p.26-27

De relaties, in de **Theaitetos**, tussen Euklides en Terpsio (én de slaaf die voorleest) enerzijds, en Sokrates, Theaitetos en de anderen anderzijds staan model voor de verhouding die de lezer dient aan te nemen tegenover de *gerepresenteerde* dialoog. Met andere woorden: de lezer wordt getransformeerd tot toehoorder¹⁷⁵.

Deze model-verhouding wordt in **De wetten** een heus politiek programma. De vraag is of tragediedichters de toelating krijgen om in de ideale *πολις* hun kunsten te vertonen, wanneer ze dit aanbieden. Het antwoord van de filosofen luidt als volgt:

ποιηταὶ μὲν οὖν ὑμεῖς, ποιηταὶ δὲ καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν τῶν αὐτῶν, ὑμῖν ἀντίτεχνοι τε καὶ ἀνταγωνισταὶ τοῦ καλλίστου δράματος, ὃ δὴ νόμος ἀληθῆς μόνος ἀποτελεῖν πέφυκεν, ὥς ἡ παρ' ἡμῶν ἐστὶν ἐλπίς. (...) σχεδὸν γάρ τοι κἂν μαινοίμεθα τελέως ἡμεῖς τε καὶ ἅπασα ἡ πόλις, ἥτις οὖν ὑμῖν ἐπιτρέποι δρᾶν τὰ νῦν λεγόμενα, πρὶν κρίναι τὰς ἀρχὰς εἴτε ρητὰ καὶ ἐπιτήδεια πεποιήκατε λέγειν εἰς τὸ μέσον εἴτε μῆ. (...) ἂν μὲν τὰ αὐτά γε ἡ καὶ βελτίω τὰ παρ' ὑμῶν φαίνεται λεγόμενα, δώσομεν ὑμῖν χορόν, εἰ γὰρ μῆ, ὦ φίλοι, οὐκ ἂν ποτε δυναίμεθα.

*Jullie zijn dichters, maar ook wij zijn dichters over dezelfde zaken, jullie zijn als kunstenaars rivalen en tegenspelers in de mooiste handeling, welke alleen de ware wet van nature kan voltooien. (...) Wij zouden wel bijna volmaakt waanzinnig moeten zijn, en de hele stad met ons, indien wij jullie zouden toelaten wat net gezegd werd, voordat de magistraten oordelen of deze poëtische uitspraken al dan niet geschikt zijn om uitgesproken te worden in de openbaarheid.*¹⁷⁶ (...) *Indien wat jullie gezegd hebben gelijkwaardig of beter zou zijn [dan het onze], dan zullen wij jullie een koor geven, indien niet, vrienden, dan kunnen wij niets meer doen.*

(Pl.Nom., VII, 817b-d)

Met enige ironie wordt gesuggereerd dat de overheid nooit een oordeel ten gunste van de dichters zal uitspreken, meer nog: ze zullen uitgewezen worden. De toenadering tot de poëtische schriftuur, in het bijzonder de tragedie, is een subtiel schijnmaneuver, dat Plato reeds toepaste in **De Staat**: de veroordeling van de dichtkunst als *ἐπιστημη* gaat gepaard, met een *politisering* van de *μυθος*. Anders uitgedrukt: "The transition from of justice itself to its rewards is a passage from a dialectical to a poetic treatment"¹⁷⁷. Het verschil is echter dat in de tragedie de mimetische

¹⁷⁵ VEGETTI, o.c., p.411

¹⁷⁶ over το μέσον als publieke/politieke ruimte én als strijdperk: zie § 2.3 van dit hoofdstuk.

¹⁷⁷ Helmut KUHN, "The true tragedy: Greek tragedy and Plato" (II), in **Harvard Studies in Classical Philology**, LIII(1942), p.48

afstand - de afstand tussen het δράμα, de *handeling*, en de λογος ἀληθης, de *waarheid* - veel groter is¹⁷⁸ zodat de toehoorder zich niet in de positie van filosoof kan plaatsen, een situatie die in de proloog van de *Theaitetos* juist gecreëerd wordt. Anders dan in de tragedie kan de (filosofische) dialoog de toehoorder, die overtuigd moet worden, zélf insceneren en daarmee zowel de overtuigingskracht controleren als de effecten ervan op deze toehoorder. Het schrijven én het theatraliseren van de dialoog is het enige middel om aan de λογος ἀληθης een maximale retorische kracht te verlenen, een kracht die ongetwijfeld een *politieke* betekenis heeft¹⁷⁹. Door het γραφειν te transformeren tot een theatrale act¹⁸⁰ - maar dan één die ontsnappen zou aan mimetische overdeterminatie - is de schriftuur als λογος en de constructie van *De Wetten* gered. Dat is vooral belangrijk waar de ideale πολις haast zwelgt in geschreven teksten. Maar het gaat om een schriftuur (van de νομος) die zich krachtdadig blijft verzetten tegen structurele en andere ambiguïteit, en tegelijk - ironisch genoeg - bewaakt wordt zoals de oosterse wet, die de politieke ruimte niet opent maar afsluit. Zoals bij de Egyptische ideogrammen de γραμματα in hun mimetische beweging autoritair gecontroleerd werden, zo moet ook hun politieke functie rechtstreeks verbonden blijven met de macht, want de inscriptie als zodanig biedt onvoldoende garanties. De ἀγορα - met de Hestia-tempel als centrale plek - is niet zozeer een plaats van de *openbaarheid*, maar een ruimte die bewaking vereist of, sterker nog, toelaat die bewaking te organiseren. De νομος moet in deze utopie getransformeerd zijn tot λογος ἀληθης, en de verhouding tot de νομος is analoog aan die van het *filosofisch theater*¹⁸¹.

¹⁷⁸ KUHN, "The true tragedy: Greek tragedy and Plato" (I), in *Harvard Studies in Classical Philology*, LII(1941), p.11

¹⁷⁹ VEGETTI, o.c., p.412-413. Plato zet zich wel af tegen de zgn. θεατοκρατία (*theatrocratie*), maar enkel omdat er een 'formalisme' aan ten grondslag ligt dat schoonheid en waarheid niet met elkaar verbindt (Pl.Nom., III, 701a).

¹⁸⁰ De term *performance* (uit de theatertheorie) is bruikbaar om Plato's ideale dialoogsituatie te omschrijven: Plato zet zich af tegen een mimetische poëtica die de tekst-als-tekst heiligt en betreft de omgeving van de *act* actief bij het gebeuren zelf (WILES, o.c., p.117).

¹⁸¹ VEGETTI, o.c., p.416-417. De term *theatrum philosophicum* door Foucault ook gebruikt om de omkering van het platonisme - als inscenering van de macht-door-waarheid - voorstelbaar te maken, om het *evenement* eerder dan de Vorm (de *Regel*) te denken ("Theatrum philosophicum", in -, *Dits et écrits*, II, Paris, 1994, p.74-98.

3.5. Taaltheorie, ideologie en supplement

Het onderzoek van Vegetti en ons commentaar daarbij richtte zich op de taaltheorie van Plato in zoverre deze rechtstreeks stelling neemt in (en tegen) de schriftuur, en welbewuste pogingen doet om de *γραμματα* - als paradigma omtrent taal - te integreren in de *λογος ἀληθης* als discours van de ideale *πολις*. Plato's onderzoek naar de epistemologische en paradigmatische implicaties van taal-als-schriftuur blijkt *politieke* consequenties te hebben. Wat meer is: taaltheorie - als een theorie omtrent de ambiguïteit van talige *betekening* en de *ethische* betekenis daarvan - ontwikkelt zich hier tot een politieke *ideologie*¹⁸². In de volgende paragrafen komt de keerzijde van deze ideologisering ter sprake. Het gaat niet om de bewuste reductie van de schriftuur tot element van politieke autoriteit, maar om het *supplement* dat gecreëerd wordt in de tekst zelf. Het gaat om de filosofische ingreep van Plato op de tekst-als-tekst, een ingreep die een leegte doet gapen tussen wat men *λογος γραμματων* noemt, en *λογος ἀληθης*. Het *supplement* (het uitstel, het voorlopig afscheid van de *ἀληθεια*) is de keerzijde van de *ideologie* (de definitieve plaatsbepaling van diezelfde *ἀληθεια*). In zekere zin is deze oppositie analoog aan een andere, nl. tussen *tragedie* en (juridische) *dogmatiek*, die in het vorige hoofdstuk aan de orde was. Wij moeten er ons echter van bewust zijn dat de metafoor van zijde/keerzijde kan uitdijen en een nieuwe substantie in het leven kan roepen in de gedaante van een *synthese*. Zo omschreef de Saussure de relatie tussen *betekenaar* en *betekende* als voorkant en achterkant van een blad papier. De *metafoor* voor het teken wordt dan een synthetisch *concept* van het teken, en de arbitraire relatie tussen *image acoustique* en *concept* die Saussure poneerde dreigt in die synthese een illusie te worden¹⁸³. Treffender is de notie van de *δισσοι λογοι*, de *dubbel(zinnig)e* betogen'. Dogmatiek en tragedie bestoken elkaar, zitten elkaar in de haren, maar zullen elkaar nooit vermoorden. De tragedie ontstaat op het punt waar het schrift de *πολις* als *πολις* constitueert, ze ontdoet de mythe van haar auctoriaal gezag - door zich in eerste instantie in schrift te hullen - en verschijnt dan als pure stem-in-de-ruimte, met alle dubbelzinnigheden die dit met zich

¹⁸² *Ideologie* betekent hier tot op zekere hoogte *collectief bewustzijn*, waarbij 'bewustzijn' gedacht wordt zoals in Marx' "Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein". Plato's taaltheorie is als *politieke* theorie inderdaad 'levensbepalend', enerzijds normatief, anderzijds idealistisch: "eine eingebildete Aktion eingebildeter Subjekte" (Karl MARX & Friedrich ENGELS, *Die Deutsche Ideologie* - [Marx-Engels-Werke, Band III] Berlin, p.27). In deze omkering van een filosofische taaltheorie (een metafysica van de taal) in een politieke ideologie wordt een paradox zichtbaar. Het politieke denken van en in de openbaarheid loopt uit op een radicale kritiek van de materiële openbaarheid zelf: een denkbeweging die het politiek discours zelf tot filosofie (bij Plato dus: *λογος ἀληθης*) verenigt (Friedrich TOMBERG, *Polis und Nationalstaat. Eine vergleichende Überbauanalyse im Anschluß an Aristoteles*, Darmstadt, 1973, p.92 e.v.).

¹⁸³ Lacan maakt duidelijk dat de constitutie van het teken geen synthese is tussen het subject en de *symbolische* orde, maar een gedwongen toetreding tot die orde, die vooraf (en achteraf) bestaat als 'le discours de l'Autre' (MOOIJ, *Taal en verlangen. Lacans theorie van de psychoanalyse*, p.95-96). Het blad papier is dus niet blanco, en bovendien zijn voorkant en achterkant niet gelijkwaardig.

meebrengt. De tragedie is de nieuwe gedaante van de Ander (*l'Autre*), tegenover het zelfbewustzijn van de λογος, dat zich later verdicht als dogmatiek. Op die manier heeft de tragedie, als *supplément originaire* van de schriftuur de dogmatiek reeds van vóór haar ontstaan besmet¹⁸⁴.

Deze besmetting van de λογος als oorspronkelijk spreken, als een spreken dat gericht is op de waarheid (λογος ἀληθης), is door Derrida onderzocht vanuit twee invalshoeken: een *paradigma*, een *stapeling* van varianten op φαρμακ- (φαρμακευς, φαρμακον, φαρμακος), en als een *syntagma*¹⁸⁵, als een scène (een spel én een tragedie) die de aporieën toont waarin het omzeilen van de schriftuur telkens weer terechtkomt. Uit dit onderzoek komt de schriftuur, het φαρμακον naar voren als een soort parasiet, als een materie die zich ent op of vermengt met datgene wat levend is, met andere woorden. De dood breekt in het leven in. Niet toevallig kiest de vader van de λογος, Sokrates telkens voor beelden (mythen, metaforen) die natuurlijk klinken: "...le *pharmakon* pénètre toujours comme le liquide, il se boit, s'absorbe, s'introduit à l'intérieur, qu'il marque d'abord avec la dureté du type, l'envahissant bientôt et l'inondant de son remède. (...) Et l'eau, pureté du liquide, se laisse le plus facilement, le plus dangereusement pénétrer puis corrompre par le *pharmakon* avec lequel elle se mélange et compose aussitôt."¹⁸⁶

De *theatraliteit* van Plato's pharmacie is opvallend. De λογος wordt in een heuse 'scène de famille' geënsceeneerd, waarin de 'held' zelf (de λογος ἀληθης) merkwaardig afwezig blijft en zijn gezag overdraagt aan een plaatsvervanger - Sokrates, zoon van een vroedvrouw, met alle seksuele ambiguïteit die dit suggereert - maar ook aan een meer abstracte instantie, nl. de νομος. De eis om de νομος γεγραμμενος, de inscriptie van de wet, zo dicht mogelijk bij de plaats van zowel de te beoordelen handeling als de plaats van het oordeel op te stellen¹⁸⁷ krijgt daardoor inderdaad de vermoede betekenis: een wat krampachtige poging om, in de νομος als institutie, de inscriptie als *écriture* (als φαρμακον) te onderwerpen aan de λογος. De schriftuur doet dus zijn werk in een spanningsveld tussen plaats en niet-plaats, tussen τοπος en ούτοπια, tussen dat wat te localiseren is (de scène) en dat wat aan elke plaats ontsnapt (sluipend gif én zuiver water).

¹⁸⁴ Jacques DERYCKERE, "Plato en het pharmakon", in IJSSELING (ed.), o.c., p.147-148. In hoofdstuk V wordt dit uitgewerkt, met name de ambigue relatie tot de Ander zoals de tragische καθαρσις die bewerkt.

¹⁸⁵ De termen *paradigma* en *syntagma* gebruiken wij hier (in tegenstelling tot de vorige paragrafen over de taaltheorie zelf) in hun structureel-linguïstische betekenis, als de twee assen waarop talige betekenis zich constitueert, vaak gelijkgesteld met *vocabularium* en *syntaxis* (zij het minder formeel). Het paradigma van het φαρμακον is hier dus iets anders dan het paradigma van de λογος ἀληθης (= de taaltheorie van Plato als zodanig, die linguïstisch gezien zowel paradigma als syntagma omvat).

¹⁸⁶ DERRIDA, "La pharmacie de Platon", p.175

¹⁸⁷ Pl.Nom.,XI,917e-918a, zie § 2.2 van dit hoofdstuk

Onze bespreking van Plato's enscenering van de schriftuur-als-*φάρμακον* volgt, soms ook letterlijk, de tekst van Derrida. Wij volgen zijn logica en vullen die waar nodig aan met theatertheoretische, politiek- en rechtsfilosofische beschouwingen.

3.6. De werking van de schriftuur als *φάρμακον*

De werking van de schriftuur als *φάρμακον* komt ter sprake in een voor het platoonse denken karakteristieke mythe: een verhaal dat de dialoog onderbreekt, omdat deze op een punt beland is waar de dialectiek niet verder raakt, maar dat daardoor ook een andere, minder directe, relatie heeft met de *ἀληθεια*¹⁸⁸, én een verhaal zich in een grensgebied afspeelt, of er minstens naar verwijst¹⁸⁹. De god Theuth - vergelijkbaar met Hermes in het Griekse pantheon - meldt aan de vadergod Themis dat hij een belangrijke uitvinding heeft gedaan:

τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα, ἔφη ὁ Θεῦθ, σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ηὐρέθη. ὁ δ'εἶπεν· ὦ τεχνικώτατε Θεῦθ, ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τῆς τέχνης, ἄλλος δὲ κρίναι (...) καὶ νῦν σύ, πατήρ ὢν γραμμάτων, δι' εὐνοίαν τοῦναντιον εἶπες ἢ δύνανται. (...) οὐκ οὖν μνήμης ἀλλ' ὑπομνήσεως φάρμακον ηὐρες.

Deze aan te leren [vaardigheid], koning, zo zei Theuth, zal de Egyptenaren verstandiger maken en hun vermogen tot herinneren verbeteren: ik heb het 'medicijn' voor het geheugen en de wijsheid gevonden. Daarop zei deze, vindingrijke Theuth, de een is in staat om vaardigheden voort te brengen, een ander echter moet deze beoordelen (...) Jij nu, vader¹⁹⁰ van de letters, beweert, vanuit je welwillendheid [tegenover deze vaardigheid] het omgekeerde van dat waartoe deze [vaardigheid] in staat is. (...) Jij hebt geen 'medicijn' voor het geheugen uitgevonden, maar één voor de herinnering.

(Pl.*Phdr.*, 274e-275a)

Elke vertaling van *φάρμακον* moet tussen aanhalingstekens geplaatst worden, omdat de structurele dubbelzinnigheid van het Griekse woord in een moderne taal steeds wordt vernietigd. *Φάρμακον* betekent zowel *medicijn*, als *vergif*, als *kleurstof*, en Plato's omgang met de Theuth-mythe is juist op deze sluipende dubbelzinnigheid gebaseerd. *Medicijn* (in het Frans *remède*) lijkt een correcte

¹⁸⁸ DROZ, o.c., p.11-12

¹⁸⁹ VIDAL-NAQUET, "Le mythe platonicien du *Politique*, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire", p.381. Hij heeft het hier wel over een andere mythe, nl. die over de Gouden Tijd in de *Staatsman*. Daarin gaat het over de marge tussen goden en mensen, terwijl de Theuth-mythe zich beweegt op een barbaars terrein.

¹⁹⁰ Niet alleen de kwalificatie *πατήρ*, *vader*, roept de 'scène de famille' op, ook het werkwoord *τεκεῖν*, *voortbrengen*, lett. *baren*. Het schrift wordt reeds *geboren* als een bastaardzoon, zoals Derrida aangeeft (o.c., p.171).

vertaling te zijn, maar suggereert tegelijk "la rationalité transparente de la science, de la technique et de la causalité thérapeutique"¹⁹¹. Beide gesprekspartners (Theuth en Thamous¹⁹²) buiten de ambiguïteit echter uit: de uitvinding van Theuth¹⁹³ wordt (door hemzelf) geassocieerd met occulte, en dus suspecte krachten (een *externe* dubbelzinnigheid), terwijl Thamous op een *interne* dubbelzinnigheid wijst, nl. het vermogen van een $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ om een kwaal te verergeren, in plaats van te verzachten. Indien Theuth het $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ enkel als *medicijn* zou aanprijzen, klonk hij te naïef, en was Thamous' opmerking enkel een vaderlijke terechtwijzing. Nu heeft er in zekere zin een discussie plaats over de precieze aard van de (ambigue) werking van het $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$: Thamous herstelt de dubbelzinnigheid die Theuth trachtte te verdringen¹⁹⁴.

Overigens is de Latijnse transcriptie van $\delta\omicron\sigma\iota\varsigma$ - een Grieks synoniem voor $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ als *vergif*, nl. *dosis* verwant aan *dos*, 'gift', een Nederlands/Duits woord dat exact dezelfde homonieme band heeft met (*ver*)gif(t). Marcel Mauss verklaart deze verwantschappen door het *objectgebonden* (en niet contractuele) karakter van primitieve overeenkomsten: het voorwerp bevat gevaar *als object*¹⁹⁵.

In het fysiologisch mensbeeld van Plato werkt het $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ tegen-natuurlijk: het is de vijand van het levend organisme, het vernietigt de indringer niet, maar *verplaatst* die enkel, en vertegenwoordigt (letterlijk) daarmee zelf de dood. Het door Thamous benadrukte verschil tussen $\mu\nu\eta\mu\eta$, *geheugen* - als opslag van de $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ - en $\upsilon\pi\omicron\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, *herinnering*, illustreert dit: in de schriftuur wordt de ware betekenis *verplaatst* en de waarheid zelf dus verdrongen¹⁹⁶. De

¹⁹¹ DERRIDA, o.c., p.110 - Op de jurisdisering in het medisch discours wijst ook Broekman: "De morele interpretatie van de goede trouw werd juridisch gepersonaliseerd en geïndividualiseerd. (...) Het juridisch hanteren van de goede trouw in de geneeskunde werd een vanzelfsprekendheid. Het ziektebeeld werd daarmee een element in dit juridisch interpreteren van de balans van rechten en plichten van de patiënt als rechtssubject. *Bestaat er een medisch ziektebeeld* - wat vanzelfsprekend geacht moet worden - *dan bestaat er een gejuridiseerd ziektebeeld!* (BROEKMAN, *Ziektebeelden*, Leuven, 1993, p.95).

¹⁹² Een weinig gebruikte naam voor Amon-Re, de (opper)god van de 'verborgen zon'. Deze kwalificatie stemt overeen met de platoonse verhouding tussen $\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ en $\delta\omicron\rho\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (*intelligibele* en *zichtbare* wereld, zie DERRIDA, o.c., p.93).

¹⁹³ De zoon van de oppergod die analoog is aan de Griekse Hermes, als god van de *betekenaar*. Hermes is overigens totaal afwezig in de dialogen Plato (DERRIDA, o.c., p.99-100).

¹⁹⁴ DERRIDA, o.c., p.111

¹⁹⁵ MAUSS, "Essai sur le don", p.254-255, waar ook Derrida naar verwijst (o.c., p.150-151). Over de onmogelijkheid om het gebeuren van gift (en tegengift, *contre-don*) beperkt te houden tot een strikte (betekenis)economie, zie DERRIDA, *Donner le temps* - 1. *La fausse monnaie*, Paris, 1991, p.139-217.

¹⁹⁶ DERRIDA, o.c., p.113 - Het spel met de dubbelzinnigheden van het $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ is een spel met het *teken* (*betekenaar plus betekend* concept) $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$. Plato's *saussuriaanse* opvatting van het taalteken (d.w.z. arbitrair, maar wel één) is echter een schamel verweer tegen de proliferatie van het $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$, tegen de vermenigvuldiging van de verplaatsingen.

analogie tussen lichaam en λογος - vanuit de afwijzing van het φαρμακον - blijkt uit een fragment in de **Timaios**:

ἦν ὅταν τις παρὰ τὴν εἰμαρμένην τοῖ χρόνου φθείρη φαρμακείαις, ἅμα ἐκ μικρῶν μεγάλα καὶ πολλὰ ἐξ ὀλίγων νοσήματα φιλεῖ γίγνεσθαι. διὸ παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις πάντα τὰ τοιαῦτα, καθ' ὅσον ἂν ᾗ τῷ σχολῇ, ἀλλ' οὐ φαρμακεύοντα κακὸν δύσκολον ἐρεθιστέον.

Telkens men tegen [ziektes] zou [willen] tekeergaan, tegen de vastgestelde tijdsorde in, door middel van medicijnen¹⁹⁷, dan bestaat de tendens dat uit kleine kwalen grote ziektes en uit schaarse overvloedige voortkomen. Daarom is het nodig al deze [ziektes] te beheersen door een gezonde leefwijze, in de mate dat men daar tijd voor heeft, en ze niet door het toedienen van medicijnen te prikkelen tot ze kwaad en lastig worden.

(Pl. Tim., 89c-d)

Naast de idee van de *proliferatie* die uit deze tekst naar voren komt, wordt er nog een andere oppositie zichtbaar: genezing van binnenuit *versus* genezing (of juist géén genezing) van buitenuit¹⁹⁸. Derrida laat zien dat het φαρμακον een vreemdeling is, een indringer die zich meteen als uiterst actief ontpopt, in een dynamisch substantief (φαρμακείαις) en een werkwoord (φαρμακεύοντα). Het φαρμακον laat zich niet bepalen en definiëren vanuit het lichaam (το ζoon, *het levende*), dus evenmin vanuit de λογος. Het bepaalt zélf zijn plaats, van zodra het lichaam (de λογος) het binnenlaat - het *binnen* is het leven, het *buiten*, de indringer moet dus wel de dood zijn¹⁹⁹. Voor de schriftuur als φαρμακον geldt dit alles *a fortiori*. De zgn. medische φαρμακεία kan met wat goede wil als een heilzame pijn geduid kan worden, maar met de schriftuur is het omgekeerde aan de hand: het schijnbaar goede heeft juist kwalijke effecten. Zo ook bij de transformatie van μνημη in ὑπομνησις: het ware geheugen slaapt in, bevriest als het ware, de dynamiek van de ἀληθεια wordt onderbroken en vastgelegd in wat slechts *sporen* zijn.

¹⁹⁷ φαρμακεία heeft de connotaties *werking* (van het medicijn) en *toediening*, dus ook toediening van *vergif*. Bij het begin van de **Phaidros** heeft Sokrates het over de plaats waar hij het gesprek met Phaidros zal voeren, nl. bij een bron (giftig of geneeskrachtig?) die gewijd is aan Φαρμακεία, een nimf die de dood van een jong meisje zou veroorzaakt hebben. Daarmee is de toon gezet: twijfel aan de traditie én twijfel omtrent het φαρμακον/φαρμακεία (DERRIDA, o.c., p.78).

¹⁹⁸ De Stoïcijnen zullen later de medicalisering van het denken en (omgekeerd) de moralisering van de lichamelijke doen uitmonden in een heuse 'culture de soi', die *teleologisch* gericht is op de instandhouding van een *zuiver* zelf ('le souci de soi') en een scrupuleuze analyse vereist van alle representaties waarmee dit zgn. zelf geconfronteerd wordt. Paradoxaal genoeg impliceert dit dat de verhouding tot dit zelf in eerste instantie als *ziekte* moet gedacht worden. Die scepsis vertaalt zich opvallend in Galenus' pleidooien voor seksuele onthouding als remedie tegen geweld en verspilling (FOUCAULT, *Histoire de la sexualité* - 3. *Le souci de soi*, Paris, 1984, p.69-81 & 143-146).

¹⁹⁹ DERRIDA, o.c., p.115 & 119

De ἀληθεια wordt besmet door de ληθη²⁰⁰, en is daardoor niet meer in staat zich te ontplooiën uit de μνημη. De ὑπομνησις is slechts μιμησις van μνημη/ἀληθεια, en wie dit spel verwacht met σοφια, wijsheid, is een *sofist* (σοφιστης of δοξοσοφος): tegen hen, tegen deze *graphokraten* is Plato's aanval gericht. Het is immers erger het ἐπιστημη, als ware kennis te *mimeren*, dan de waarheid ervan te ontkennen: de schriftuur (van de sofist) problematizeert immers de grens tussen ἀληθεια en ληθη²⁰¹. Derrida benadrukt echter dat de aanval tegen de sofisten als sociaal bepaalde groep slechts een schijnmaneuver is. Hun repliek zou in dat geval te gemakkelijk zijn: zij hielden zich toch juist bezig met het oefenen van het geheugen. Het gaat om iets veel fundamenteelers, nl. om de *plaats* van de μνημη als ἀληθεια: Plato verzet zich tegen de opslag van de μνημη buiten het levend organisme - λογος en ζοον zijn immers analoog - omdat daarmee de grens tussen *binnen* en *buiten* precies dreigt te vervagen. Plato keert zich tegen het *teken* zelf, tegen een (pseudo-)waarheid die zichtbaar gemaakt kan worden in een (externe) representant - een representant die noodzakelijk een *supplement* bevat, een *presentie* zonder *essentie* (οὐσια)²⁰². Het schrift als φαρμακον dringt dus *binnen* in dat gebied dat plechtig had bevestigd zonder dit *buiten* te kunnen leven, verwoest én vervolledigt tegelijk deze interioriteit van de λογος²⁰³. Derrida verwijst hier impliciet naar de problematiek van de (talige) *referentie*, meer in het bijzonder naar de betekenis van de *dogmatiek* als *representatie* van een (buiten-talige) referent. Net als Plato's λογος lijkt de dogmatiek de referent als exterioriteit dood te verklaren,

²⁰⁰ De Ληθη is net als Μνημοσυνη, haar mythische tegenpool een stroom die door de Hades vloeit en waaruit alle doden, behalve de 'vromen' moeten drinken (Erwin ROHDE, *Psyche: Seelenkult un Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Darmstadt, 1991, p.II/210). Als concept staat het ook semantisch en morfologisch tegenover ἀληθεια: de waarheid ontleent haar betekenis aan het vergeten (DETIENNE, o.c., p.32).

²⁰¹ DERRIDA, o.c., p.120-123

²⁰² DERRIDA, o.c., p.124

²⁰³ Foucault stelt terecht dat de *exterioriteit* een scherp (filosofisch) probleem wordt zodra het subject van de taal (het talig handelen) aan zichzelf gaat twijfelen. Wanneer *sujet de l'énonciation* en *sujet de l'énoncé* naar elkaars statuut vragen, zodra het *denken* en het *spreken-over-denken* niet meer blijken samen te vallen, ervaart het subject de leegte. Het staat tegenover een ontoegankelijke, onzichtbaar gehouden *exterioriteit*. De interiorisering van de geschiedenis, zoals Kant en Hegel die oplegden, volstaat niet meer. Er wordt gezocht naar een radicale grens (van de subjectiviteit): de macht bij Nietzsche, de transgressie bij Bataille, enz.. Het is de *wet* die deze grens, deze absolute *exterioriteit* maskeert en als een schaduw over elke niet naar binnen gekeerde reflectie hangt. Het sprekend subject kan beslissen zich onvoorwaardelijk aan de wet te onderwerpen. De wet zelf kan op deze provocatie enkel reageren door zich nog meer te sluiten en zwijgend elke poging tot referentie naar een *exterioriteit* in de kiem te smoren: "ce langage n'a plus rien à dire que le "Je parle, maintenant je parle" de la loi, qui se maintient indéfiniment, par la seule proclamation de ce langage dans le dehors de son mutisme." (FOUCAULT, "La pensée de dehors", in o.c. (I), p.518-522 & 528-531)

door deze te canoniseren in een eigen *referentieel* discours²⁰⁴. Deze *λογος* ontwikkelt tegenover dit *supplement* een houding, letterlijk een *logica* die de contradictie tot norm verheft: de schriftuur is exterieur én inferieur aan het *μνημη* als *λογος/ζοον* - deze zijn in zichzelf ongeschonden. De schriftuur schaadt trouwens het *μνημη*, omdat deze het doet inslapen en het besmet. Als men toch beroep zou doen op de schriftuur (dus op *ὕπομνησις*, *herinnering*), dan is dat niet omwille van de intrinsieke waarde ervan, maar wel omdat het *μνημη* onvolledig zou zijn, reeds vóór de schriftuur zich ermee kwam bemoeien. Het gaat dus om een pure stapeling, een juxtapositie van argumenten, waarbij de geldigheid van deze juxtapositie (die meer dan één contradictie vertoont) de *retorische* waarde van een afzonderlijk argument principieel niet hoeft aan te tasten. Met andere woorden: de logica van de droom²⁰⁵.

De oppositie *μνημη/ὕπομνησις* moet ten allen prijze overeind gehouden worden om de schriftuur te beheersen (in de zin van: 'overmeesteren'). Dit is mogelijk door het *φάρμακον* te duiden in termen van *herhaling*: de essentiële presentie van de waarheid in de *ἀναμνησις* (= de verwerving van de ware *ἐπιστημη*) is een zuivere herhaling, waarbij de gere-presenteerde waarheid present is in de re-presentatie zelf, het *εἶδος* zelf is *aanwezig*. In de *ὕπομνησις* echter impliceert de *herhaling* juist de *afwezigheid* van de *εἶδος* (of: het *Ding*) en opent daarmee voor het *teken* om een zelfstandige activiteit te ontplooien, zonder verbinding met de ziel. Het teken bestaat vooral (misschien uitsluitend) als *betekenaar*, het *Ding* is verdwenen. Het saussuriaanse *teken* (de twee zijden van een wit blad papier) wordt door het schrift, zodra dit zich losmaakt van de ziel, vernietigd als eenheid. Het teken creëert zijn *supplement*. Het platoonse concept van de *λογος* als *ἀληθεια* hangt dus duidelijk samen met de notie van het *talig teken* als onbeweeglijk *verschil* ('différence' i.t.t. tot 'différance', het dynamische verschil in de schriftuur). In het betekenen van het *verschil* ('différance') tussen *betekende* en *betekenaar*, creëert de filosofie, als *λογος ἀληθης* haar eigen Ander - tegenover de eigen *ἀληθεια*, en wordt daarmee medeplichtig

²⁰⁴ Het concept van *referentieel discours* is uitgewerkt door Bernard S. Jackson. In zijn door Greimas geïnspireerd semiotisch discours-model, beschouwt hij dit referentieel discours als een *syntagma*, een betekeni(ng)sproces, dat de termen van de juridische beslissing (de zgn. feiten en normen) *connoteert*. De (buiten-juridische) referentie krijgt dus, in het logisch proces dat de beslissing is, reeds een juridische betekenis, zij het niet *denotatief* (dit zou impliceren dat de buitenwereld reeds juridisch is) maar *connotatief*, beladen met juridische connotaties (Bernard S. JACKSON, *Law, fact and narrative coherence*, Roby, 1988, p.58-60). De fundamentele moeilijkheid met deze oplossing van het probleem van *beslisbaarheid*, is dat dit probleem enkel maar verschoven wordt naar een ander semantisch niveau, nl. dat van de toerekening: precies daar is het thema van het *representationalisme* het meest aan de orde.

²⁰⁵ DERRIDA, o.c., p.126. Hij vergelijkt de logica waarmee de *λογος* de oppositie *binnen/buiten* verdedigt en bewaakt met de logica van de droom, door Freud beschreven als de zgn. redenering van de ketel, een cumulatieve stapeling van contradictorische argumenten. "Erstens habe er [de aangeklaagde man, kt] ihn [de ketel, die beschadigd zou teruggegeven zijn aan de uitlener, kt] unversehrt zurückgebracht, zweitens war der Kessel schon durchlöchert, drittens hat er nie einen Kessel vom Nachbarn entlehnt. Aber um so besser; wenn nur eine dieser drei Verteidigungsarten als stichhältig erkannt wird, muß der Mann freigesprochen werden." (*Die Traumdeutung* [S.A.II], p.138-139).

aan dit *verschil-als-verschuiving*²⁰⁶. Wij kunnen, met Derrida, de redenering doortrekken naar Plato's *πολιτεία*. Omdat hij gedwongen wordt zich in te laten met de 'différance' - omdat hij de Ander van de *ἀλήθεια* moet creëren - moet de werking van het *φάρμακον*-als-inscriptie streng gecontroleerd worden. Daarvoor zorgt de *νομος*, de Wet als letterlijk versteende schriftuur: de *νομος*-als-inscriptie, zoals Plato die in *De Wetten* opvat, garandeert de eenheid van de Wet-als-*εἶδος*²⁰⁷: bovendien fungeren de *γραμματα*, in *De Wetten*, in de *βοήθεια*, d.w.z. in de dialectische encensering van de kennis. De *νομος γεγραμμενος* wordt een referentiepunt voor de dialectiek:

καὶ μὴν καὶ νομοθεσίᾳ γέ ἐστὶ που τῇ μετὰ φρονήσεως μεγίστη βοήθεια, διότι τὰ περὶ νόμους προστάγματα ἐν γράμμασι τεθέντα, ὥς δώσοτα εἰς πάντα χρόνον ἔλεγχον, πάντως ἡρεμεῖ, (...)

*Meer nog, dat [een dialectisch gesprek over goden 'en dergelijke', kt] is zeer goed hulpmiddel voor verstandige wetgeving, want de geboden van de wet die op schrift gesteld zijn blijven geheel onwrikbaar, alsof ze voor altijd ter beschikking staan voor onderzoek*²⁰⁸, (...)

(Pl.Nom., X, 891a)

De wetgever wordt als *νομοθετης/νομοφυλαξ*, dus als *schrijver* in de *πολις* geplaatst, en de rechter - wiens hermeneutische activiteit ook als een vorm van *βοήθεια* gezien kan worden - als *lezer*. De *λογος* wordt dan een *oordeel*, maar moet daarvoor beroep doen op de schriftuur, waarmee ze zich (letterlijk) inschrijft in een structuur van onbeslisbaarheid. De *presentie* van de beslissing in het oordeel is een *beslissing-als-herhaling*, en daarmee wordt het bereiken van de *ἀλήθεια* definitief uitgesteld²⁰⁹. Daarmee toont Derrida dat de *λογος*, als politieke maatstaf, de (juridische) *dogmatiek* anticipeert. Broekman geeft aan dat het juridisch discours de samenhang

²⁰⁶ DERRIDA, o.c., p.127

²⁰⁷ Volgens de Romilly is de *νομος γεγραμμενος* voor Plato een bescheiden, zichtbare ondersteuning van de (absolute) soevereiniteit van de filosoof-koning, maar ziet hij ook (het respect voor) de wet als een absolute waarde, als enige element van continuïteit in een onvolmaakte *πολιτεία*. Het is de enige keer dat Plato van een *onvolmaakt ἐπιστημη* een *absolute* morele eis maakt (de ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque*, p.192-193). In de ideale *πολις* van de *Wetten* is die verschuiving het duidelijkst: waar in *De Staat* een (gesloten) gemeenschapsideaal *an sich* het perspectief vormde én geïnstitutionaliseerd werd, dienen de *νομοι* in *De Wetten* om 'vreemde' elementen te integreren (bv. economische uitwisseling), wat hun belang meteen veel groter maakt - dit wordt tenslotte geconcretiseerd in het instituut van de *νομοφυλακες* (GERNET, "Les Lois et le droit positif", in PLATON / Édouard des PLACES, *Les lois* (I-II), Paris, 1951), p.XCVIII-CI).

²⁰⁸ *ἐλεγχω*, *onderzoeken* heeft voor Plato een specifieke dialectische betekenis. Het verwijst naar de kennisverwerving in het kader van de dialoog (ISNARDI PARENTE, o.c., p.27).

²⁰⁹ DERRIDA, o.c., p.129-130. Zie over *onbeslisbaarheid*: DERRIDA, "Force de loi. Le 'fondement mystique de l'autorité'", en hoofdstuk II, § 1.3.

van het verhaal (haar eigen verhaal) over de werkelijkheid bewaakt, zonder op de *oorsprong* van dit verhaal in te gaan. De techniek die het recht daarbij hanteert is die van de *verbijzonderende herhaling*: de jurist mag niets aan de werkelijkheid toevoegen. Dit *uitstel* van de waarheid vormt een voorwaarde voor de *representativiteit*, zelfs de *discursieve* waarheid van het recht zelf²¹⁰. Waar de λογος de νομος (γεγραμμενος) raakt, op die plaats kan ze niet meer ontsnappen aan de schriftuur, en is het de λογος van de πολις. Nauwkeuriger nog: om een plaats te verwerven in de politieke ruimte, is de λογος verplicht het φαρμακον als het ware in te nemen. Derrida drukt deze capitulatie als volgt uit: "On aura réfléchi, au passage, que le rapport (l'analogie) entre le rapport logos/âme et le rapport pharmakon/corps est lui-même désigné comme logos. Le nom du rapport est le même que celui de l'un des termes. Le pharmakon est compris dans la structure du logos. Cette compréhension est une *domination* et une *décision*."²¹¹

3.7. De *enscenering* van het φαρμακον

Het φαρμακον²¹² wordt vervolgens geënceneerd als een *familiedrama* ('scène de famille').

Met deze term waagt Derrida zich op een bijzonder gecompliceerd terrein. Vóór wij ingaan op het aspect *scène* - dat voor onze bespreking van de schriftuur-als-φαρμακον het belangrijkste is - is het nodig kort bij de *dogmatische* en *epistemologische* betekenis van de familie stil te staan. De familie is het *synchrone* beeld, het effect van verwantschapsrelaties die vastgelegd en gesanctioneerd zijn. Die verwantschapsrelaties vormen een *topologie* op grond waarvan over vader, zoon en bastaardzoon kan gesproken worden en een *familiedrama* geënceneerd. Op die manier vormt de verwantschap (de stamboom) een *epistemologisch* kader om de aanwezigheid/afwezigheid van de waarheid te normeren en te beoordelen. De (juridische) *dogmatiek* kent aan die epistemologie een groot belang toe: "Pour chacun de nous, *être parlé* par les procédés juridiques de la société constitue l'élément premier de notre entrée dans la vie. Le juridisme généalogique nous fait naître au principe de division fondateur."²¹³ De distinctie in de familie gaat dus door voor *oorspronkelijk* verschil. Freud geeft echter aan dat die oorspronkelijkheid voorwerp is van een *imaginaire* constructie. De (psychogenetische) vastlegging van verwantschapsrelaties vindt plaats in het kader van een *familieroman*, waarin twee processen spelen. Eerst een aantal fantasieën omtrent sociale hiërarchie - de vader wordt opgewaardeerd of vernederd - waaraan, in een tweede fase, een seksuele betekenis wordt gehecht. Die overgang drukt Freud uit in een juridische propositie: "Kommt dann die Kenntnis der verschiedenartigen sexuellen Beziehungen von

²¹⁰ BROEKMAN, *Recht en antropologie*, p.238-239

²¹¹ DERRIDA, "La pharmacie de Platon", p.133

²¹² Met Sokrates als hoofdrolspeler, als de φαρμακευς die het middel toedient. In het *Symposion* tekent Diotima, een geheimzinnige lerares van Sokrates en de meest marginale figuur in Plato's dialogen, een portret van Eros, bemiddelaar tussen goden en mensen, demon en φαρμακευς, dat eigenlijk een portret is van Sokrates zelf (Pl.Symp.,203c-e en DERRIDA, o.c., p.134; over Diotima: VIDAL-NAQUET, "La société platonicienne des dialogues", in Henri VAN EFFENTERRE (ed.), o.c., p.282).

²¹³ LEGENDRE, o.c., p.69. Legendre gaat in op de relatie tussen de jurisdisering van de afstamming en de (sexuele) differentiëring in de psychogenese.

Vater und Mutter dazu, begreift das Kind, daß *pater semper incertus est*, während die Mutter *certissima* ist, so erfährt der Familienroman eine eigentümliche Einschränkung: er begnügt sich nämlich damit, den Vater zu erhöhen, die Abkunft von der Mutter aber als etwas Unabänderliches nicht weiter in Zweifel zu ziehen."²¹⁴ Met deze *dogmatische* zekerheid kunnen de verwantschapsrelaties beoordeeld en zelfs gemanipuleerd worden: de beslissing wie de zoon en wie de bastaardzoon is, wie van beiden dichter bij de ware *λογος* (nl. de vader) staat, wordt in hoge arbitrair.

Wij richten onze aandacht vooral op de notie van *scène*. Voor dit begrip doet Derrida beroep op Freuds noties van *Darstellung* en *Traumarbeit*, waarbij als belangrijk principe gelden: "Er [de droom, kt] gibt *logische Zusammenhang* wieder als *Gleichzeitigkeit*" of "die *Verursachung* [wird] dargestellt durch ein *Nacheinander*"²¹⁵. Dit kan impliceren dat de *causale* relaties tussen dromen of droomfragmenten, in een *topologie* ondergebracht worden, zelfs al gebruikt Freud termen die een tijdsaspect suggereren. De woorden - Freud heeft het over *Bilderschrifte* - die bij deze constructie gebruikt worden zijn pas 'darstellbar' indien ze zich voordoen als *inscripties*, indien ze een materialiteit krijgen die tegenover (of beter: naast) andere (niet-talige) tekens geplaatst worden. Pas dan is de encensering mogelijk: "Tout signe - verbal ou non - peut être utilisé à des niveaux, dans des fonctions et des configurations qui ne sont pas prescrites dans son 'essence' mais naissent du jeu de la différence."²¹⁶

De metafoor van scène/encensering is echter niet neutraal. Het gaat om simultane *Bilderschrifte* - de tijdsopvatting hierin is eerder cyclisch dan lineair-historisch - die zich bovendien nadrukkelijk als een *chaîne signifiante* voordoen, en niet als een re-presentatie van interpreteerbare betekenden²¹⁷.

Met Lehmann kunnen wij drie types van encensering onderscheiden:

²¹⁴ FREUD, "Der Familienroman der Neurotiker" [S.A.IV], 1970, p.225. Freud suggereert niet direct dat de juridisch-dogmatische (on)zekerheid over de verwantschap prioriteit heeft op een levensfeitelijke ervaring, maar sluit een juridiserende *narratio* omtrent verwantschap - in de psychogenese zelfs - evenmin uit.

²¹⁵ FREUD, o.c., p.312 & 314. De contradictie tussen beiden (*gleichzeitig* versus *nacheinander*) wordt minder problematisch, als de *Darstellung* gekoppeld wordt aan een *topologische* metafoor, aan een *scène* dus.

²¹⁶ DERRIDA, "Freud et la scène de l'écriture", p.325

²¹⁷ DERRIDA, o.c., p.323. "Der Trauminhalt ist gleichsam in einer *Bilderschrift* gegeben, der Zeichen einzeln in die Sprache der Traumgedanken zu übertragen sind. Man würde offenbar in die Irre geführt, wenn man diese Zeichen nach ihrem *Bilderwert* anstatt nach ihrer *Zeichenbeziehung* lessen wollte", zegt Freud (o.c., p.280 - mijn cursivering). De laatste conclusie is moeilijk te interpreteren, maar sluit aan bij Derrida indien 'Bilderwert' een meer re-presentatieve opvatting impliceert, en 'Zeichenbeziehung' verwijst naar de arbitrariteit van de 'zuivere' inscriptie. Alleszins wordt het taalteken bij Freud losgemaakt van het (gesproken) woord: "... la parole quand elle n'est plus qu'un élément, un lieu circonscrit, une écriture circonvenue dans l'écriture générale et l'espace de la représentation." (DERRIDA, "Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation", in -, *L'écriture et la différence*, p.354)

1. het *metaforische* type, waarin de relatie tussen drama-tekst en enscenering(stekst) hermeneutisch geduid kan worden, en waarin die interpretatie, als door de scène gecreëerde mogelijkheid, zich als een *supplement* aan de (literaire) drama-tekst hecht

2. het *sceno-grafische* type, waarbij de scène niet meer in de richting van een drama-tekst te duiden is, en haar eigen tekst schrijft, haar eigen taal ontwerpt, haar eigen *supplement* in het leven roept

3. het type van de *situatie*, waar de enscenering zich niet meer als formele produkt (hetzij verbonden met een drama-tekst, hetzij autonoom ontwikkeld) laat beschrijven en begrijpen maar enkel in een complex, zoniet over-gedetermineerd, sociaal-interactief gebeuren, tussen scène en publiek²¹⁸.

De *Darstellungen* uit Freuds *Traumdeutung* laten zich niet in één van deze drie types onderbrengen, maar Lehmanns (theatertheoretisch) model laat zien dat een scène, ook wanneer die niet als een theatrale scène erkend is, niet enkel als een structuur (en een proces: wij hebben het over het *syntagma* van het $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$) van re-presentatie van tekensystemen gezien kan worden en ook niet als zelf-representatie, zoals het *sceno-grafische* model suggereert. Het is echter precies op de scène dat het *logocentrisme* - als weerstand tegen het $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ - lijkt te triomferen: "La scène est théologique tant qu'elle est dominée par la parole, par une volonté de parole, par le dessein d'un logos premier qui, n'appartenant pas au lieu théâtral, le gouverne de distance."²¹⁹ Het is op deze wrede scène dat het familie-drama, dé $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$ voor het $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$, kan opgevoerd worden. Dat wil zeggen, op een scène die een niet-causale simultaneïteit (als *topologisch* principe) hanteert, die de hermeneutische *metafoor* vervangt door een *supplément originaire* (= de onmogelijke re-presentatie), die als *sceno-grafie* van de *betekenaar* (als *chaîne signifiante*) elke bevrozing van betekenis voorkomt en die tenslotte een *situatie* van onzekerheid creëert omtrent het statuut van de deelnemers. Treden zij op, of kijken zij toe?

De openingsscène zou het begin van het beruchte boek X van **De Staat** kunnen zijn:

Ὡς μὲν πρὸς ὑμᾶς εἰρήσθαι - οὐ γάρ μου κατερεῖτε πρὸς τοὺς τῆς τραγωδίας ποιητὰς καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας τοὺς μιμητικούς - λῶβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκούοντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα.

²¹⁸ LEHMANN, "Die Inszenierung. Probleme ihrer Analyse", in *Zeitschrift für Semiotik*, 11/1(1989), p.35-42

²¹⁹ DERRIDA, o.c., p.345. Derrida bespreekt *Le théâtre et son double* van Antonin Artaud, die onder *theologisch* theater elke scène verstaat die verwijst naar de auteur (als god) en daardoor zelf geen discours voert, maar dit enkel illustreert.

Wij kunnen ons onder elkaar afvragen - jullie zullen mij toch niet aangeven bij die tragediedichters en al die andere uitbeelders - of al die zaken geen schade toebrengen aan het verstand van de toehoorders, die niet beschikken over een medicijn, nl. het inzicht hoe diezelfde zaken werkelijk zijn.

(Pl.Plta.,X,595b)

Twee dingen vallen meteen op. Om te beginnen is er het *politieke* gewicht dat het Sokrates-personage toekent aan zijn beschouwingen over de ποιησις. In het laatste boek van **De Staat** (zelfs al erkent men dat Plato's werk geen politiek-theoretisch geschrift is en bevindt de φαρμακευς zich op een schijnbaar bij uitstek niet-politiek terrein²²⁰) gaat alle aandacht naar een conflict over (dicht)kunst. Een conflict dat bovendien gejuridiseerd wordt: er is sprake van een tegenpartij ('tragediedichters en andere nabootsers') en van een procedure ('aangifte'). De tegenstelling tussen ἐπιστημη en ποιησις is kenmerkend voor de toestand waarin de πολις zich bevindt, en het gaat over de interpretatie van de werkelijkheid, of nauwkeuriger: over de mogelijkheid tot kennis (van de οὐσία) van die werkelijkheid²²¹.

Ten tweede valt opnieuw het woord φαρμακον, en ditmaal lijkt het ontegensprekelijk een medicijn te zijn, iets positiefs. Derrida merkt echter op dat het slechts bestaat als φαρμακον in de mate dat het een tegenstrever vindt, een Ander, en daarmee zichzelf opsplijt, waardoor de ἀληθεια van dit φαρμακον (dat, in dit geval, οὐσία moet toedienen) *onbeslisbaar* wordt²²². In zekere zin is dit een theatrale onbeslisbaarheid: de samenzweerderige toon van Sokrates/φαρμακευς roept vragen op over het statuut van deze dialoog, over de plaats van de deelnemers, over de (zelf)interpretatie van de lezer, als deelnemer of als toehoorder - **De Staat** begint overigens met de verwijzing naar een nieuw ingesteld feest, en bij de terugkeer daarvan ontstaat het gesprek²²³.

²²⁰ Dat is Havelocks eerste observatie over de context van Plato's ποιησις-kritiek (o.c., p.3). Hij tracht verder aan te tonen dat deze kritiek essentieel is voor de beoordeling van de relatie ἐπιστημη/πολις. Bovendien is het *mimetisch* karakter van de ποιησις hét instrument bij uitstek om een 'concept' van literatuur (tegenover 'werkelijkheid') te ontwikkelen, een strategie die van Aristoteles' **Poetica** tot in de 19de eeuw (het 'naturalisme' van Zola en Stanislavski) overheersend is gebleven (DERRIDA, "La pharmacie de Platon", p.159). De reactie daarop is van recente datum: Artauds "geen meesterwerken meer", en Jerzy Grotowski's "ook geen poëtica's meer" (WILES, o.c., p.117). Dit zijn ongetwijfeld demarcaties met een eminente politieke betekenis. Maar misschien is dit slechts een variant op Sokrates' verontwaardiging over het feit dat de Atheense burgers zich meer opwonden over de ellende van een tragische held dan over het leed dat ontstond door hun oorlogspolitiek (vgl. Joachim DALFEN, **Polis und Poesis: die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen**, München, 1974, p.73-74).

²²¹ Over de onmogelijkheid dit probleem, als probleem van de taal, te denken in relatie tot de ἀληθεια: zie § 3.3 [ad II] van dit hoofdstuk.

²²² DERRIDA, o.c., p.158

²²³ Pl.Plta.,I,327a-b

Er ontstaat, zo vervolgt Derrida, een scène op een (religieus) feest, waarvan het theater zelf deel uitmaakt: de terugkeer van het feest - zoals in de proloog van **De Staat** - betekent dan in zekere zin de wending naar de filosofie. Het feest is, net als de schriftuur, een erkenning van de (afwezige) Ander, en dit krijgt het duidelijkst gestalte in het masker. Het masker markeert de afstand tot het goddelijke én constitueert de differentie: "La 'présence' qu'incarne l'acteur au théâtre est donc toujours le signe ou le masque d'une 'absence' à la réalité quotidienne du public. Entraîné par l'action, bouleversé par ce qu'il voit, le spectateur n'en reconnaît pas moins qu'il s'agit de faux-semblants, de simulations illusoires - en un mot, de 'mimétique'"²²⁴. Voor Plato ondermijnt het feest de orde van de πολις omdat de differentie de ούσια maskeert: schrift en feest (theater dus) zijn voor hem zowat van dezelfde orde²²⁵. Op de scène die Plato creëert verschijnen - als in een drama van Ibsen - twee hoofdfiguren: de vader en de (bastaard)zoon. De λογος vindt een oorsprong in een vader die altijd *aanwezig* is als uitspreker, terwijl de schriftuur gekenmerkt wordt door de *afwezigheid* van de vader. De λογος kan daarmee zijn superioriteit bevestigen, zelfs waar ze zich met het schrift inlaat, omdat haar *algemeenheid* de blijvende *aanwezigheid* van (de naam van) de vader suggereert. Bovendien kan de λογος op die manier de vadermoord verbieden. De vader krijgt zelfs een dramatische gestalte, in het personage van Sokrates, zoals in de **Kritoon**, waar in een merkwaardige omkering van de vader-zoon-relatie (de νομοι als vader en Sokrates als hun zoon) de λογος geaffirmeerd wordt - het lijkt op de reactie van de goede zoon uit de parabel in het Nieuwe Testament, die zich opwindt over het feestelijk onthaal van zijn aan lager wal geraakte, maar schuldbewuste broer:

ἡ πρὸς μὲν ἄρα σοι τὸν πατέρα οὐκ ἐξ ἴσου ἦν τὸ δίκαιον (...) ὥστε, ἅπερ πάσχοις, ταῦτα καὶ ἀντιποιεῖν (...). πρὸς δὲ τὴν πατρίδα ἄρα καὶ τοὺς νόμους ἔσται σοι, ὥστε, ἐάν σε ἐπιχειρῶμεν ἡμεῖς ἀπολλύναι δίκαιον ἡγούμενοι εἶναι, καὶ σὺ δὲ ἡμᾶς τοὺς νόμους καὶ τὴν πατρίδα, καθ' ὅσον δύνασαι, ἐπιχειρήσεις ἀνταπολλύναι, καὶ φήσεις ταῦτα ποιῶν δίκαια πράττειν, ὃ τῇ ἀληθείᾳ τῆς ἀρετῆς ἐπιμελόμενος;

²²⁴ VERNANT, "Le dieu de la fiction tragique", in - & VIDAL-NAQUET, **Mythe et tragédie** (II), Paris, 1986, p.23. Een sterk voorbeeld van deze *présence/absence* is de Dionysos-figuur in Euripides' **Bacchanten**, die alle theologische evidenties aantast. Hij is een androgyne verschijning, een vreemdeling en hij draagt, tegen de conventie in, een masker met een glimlach (VERNANT, "Le Dionysos masque des **Bacchantes** d'Euripide", in o.c., p.238-239).

²²⁵ DERRIDA, o.c., p.163

Je erkent dat je het recht niet op een gelijk wijze tegenover je vader (...) mag doen gelden, alsof je datgene wat je aangedaan wordt ook zou mogen terugdoen als vergelding (...); maar zou het dan zo zijn tegenover het vaderland en de wetten, dat, wanneer wij ons voornemen om jou, terecht naar ons oordeel, te vernietigen, jij je ook kan voornemen ons - de wetten en het vaderland - als vergelding te vernietigen, in de mate dat je zoiets zou kunnen, en dat je bovendien kan beweren dat je door dit te doen terecht optreedt, jij die toch waarachtig zorg draagt voor de deugd?

(Pl.*Krto.*, 50e-51a)

Als de νομος is ingeschreven in de orde van de λογος, van het levend discours, en dus bespreekbaar gemaakt in termen van een vader-zoon-relatie, kan die relatie (met Sokrates als spilfiguur) ook omgekeerd worden²²⁶. De νομος kan spreken omdat hij zijn zoon kent, en die autoriteit heeft hij verworven omdat hij kan verwijzen naar zijn vader. Dat staat in schril contrast met de schriftuur, de verloren zoon die niet kan verwijzen naar (de presentie van) de vader, die deze vader niet kan re-presenteren²²⁷, die zich niet kan inschrijven in een - oppositionele: beheerst door de λογος die de vadermoord verbiedt - relatie, een (saussuriaans) *teken*. Maar tegelijk - en zeker in verband met de **Kritoon**, de dialoog over de dood van Sokrates is dat belangrijk - is de *stem* van Sokrates, in alle familiale varianten die hij hanteert (vader, zoon, de oudste broer), verbonden met de dood: dat geldt voor de totale Sokrates-figuur in Plato's oeuvre, want het lezen, het restaureren van de schriftuur als λογος (zoals dat, op een ander niveau, ook met Solon is gebeurd²²⁸) is pas mogelijk vanuit de dood van de φαρμακευς, de vader - ironisch genoeg veroordeeld na een γραφη, een *aanklacht* ²²⁹. De schriftuur heeft, van bij de eerste inscriptie, de wet overtreden, en tóch de vader vermoord, omdat hij als bastaard niet erkend werd, de *stem* van zijn vader niet meekreeg en de uitgesproken wet niet hoorde.

²²⁶ Derrida speculeert in dit verband over een gelijkaardige relatie tussen Plato en Sokrates zelf. In het *Symposium* wordt de Sokrates-figuur in zekere mate op de achtergrond gedrongen en neemt de schriftuur (al dan niet door de dialoog in λογος getransformeerd) de vader-functie over. Wat gebeurt er namelijk: "Elle [de weglating van Sokrates, kt] efface un personnage singulier que Platon écrit et décrit comme un personnage du **Banquet** mais aussi comme celui qui l'aura fait ou laissé écrire sans écrire lui-même, scène de signature infiniment complexe où l'inscription n'arrive qu'à s'effacer, se grave en profondeur à proportion de son effacement." (*La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, 1980, p.399). De Sokrates-figuur kan zich slechts doen gelden als vader van de λογος in de mate dat hij zichzelf uitwist, waardoor Plato, de zoon, kan opduiken als de schrijver. Nét geen vadermoord, volgens Derrida.

²²⁷ DERRIDA, "La pharmacie de Platon", p.169

²²⁸ zie § 2.4 van dit hoofdstuk

²²⁹ DERRIDA, o.c., p.170

Hier gaat de familiescène als oncontroleerbare *metafoor* volgens Derrida pas echt een eigen leven leiden. De verschijning van de bastaard, de onwettige zoon, dwingt de vader ertoe de zoon-als-relatie nauwkeuriger te definiëren, en daarmee een broer in het leven te roepen, de goede zoon uit de bijbelse parabel. Deze wettige zoon - zoon van de *λογος* - is ook een *inscriptie*, ditmaal echter een levende inscriptie van de *ἀληθεια*, in de ziel zelf. De *λογος* - als *νομος* die de oppositie bepaalt (semantiseert, institutionaliseert) tussen bastaard en wettige zoon - is gedwongen zichzelf te begrijpen en te beschrijven aan de hand van een metafoor (die van de inscriptie) die het ontleent aan een orde die ze wil uitsluiten. Dit gebeurt door een onderscheid te maken tussen slechte en goede schriftuur: een schriftuur die verbonden blijft met vruchtbaarheid, met het levende woord, en zich krachtadig verzet tegen uitzaaiing, woekering, tegen *dissémination*²³⁰. Het is vooral in deze door de dialoog gecreëerde oppositie (goede *versus* slechte inscripties) dat de natuurbeelden het dramatisch effect komen versterken, beelden van de akker, de tuin, het zaad, de landbouwer en de tuinman, tegenover beelden van het spel, het *feest* - het theater dus. Precies deze pastorale en rurale beelden zijn de voedingsbodem voor het *φάρμακον*, dat zich met al wat vloeibaar is vermengt. Voor het theater geldt trouwens *mutatis mutandis* hetzelfde, want door het creëren van een scène voor de *ἀληθεια* - wat in het voorbeeld uit de **Krito**n vrij expliciet gebeurt - wordt een oppositie tussen *waarheid* en *schijn* in de dramatisch-retorische (re-)presentatie tot stand gebracht, die verplicht is zijn betekenis te funderen in het theater zelf, in het feest. Het feest als *politiek* gebeuren: Derrida zegt dit niet, maar daar ligt wel de impact. Het schrift releveert zich dus onmiskenbaar als *φάρμακον*, als levenskrachtig zaad, én als dodelijk gif, als *νομος* én als noodzakelijke transgressie van die wet. Het schrift stelt de *ethiek* in én dwingt tot de transgressie ervan. De goede inscriptie eist immers een onmiddellijke presentie, zoals de Geest in **Hamlet**. Deze geeft aan Hamlets bestaan een ethische dimensie - als een teleologie van het *uitstel*, in de meest letterlijke betekenis, nl. het verschuiven van de wraak in een quasi-procedureel gebeuren - én dwingt Hamlet zijn verlangen te

²³⁰ DERRIDA, o.c., p.172. Door het introduceren van een metafoor, en *a fortiori* de metafoor van het schrift, lijkt Plato zijn dialogische *ἀληθεια* in zekere zin definitief te ondermijnen. Een metafoor wordt als zodanig gepercipieerd, wanneer er een afstand merkbaar wordt tussen metafoor en niet-metafoor, m.a.w. naarmate de metafoor als een *afwijking* van zgn. normaal taalgebruik ervaren wordt. Elke metafoor-theorie bevestigt dit, om te beginnen Aristoteles (*Poet.*, XXII). Maar welke is de relatie tussen normaliteit en afwijking, in een arbitrair gebeuren als dat van de taal? De metafoor is een inbreuk op representationalistische intuïties omtrent taal en kan zo het teken-karakter ervan fundamenteel aantasten. De *betekenaar* lijkt immers prioritair én autonoom te functioneren. De paradox die ontstaat is deze. Als de gehele taal zich door metaforisatieprocessen in zowat elke *betekenaar* lijkt los te maken van zijn *reservoir* aan gestolde, normale betekenissen, hoe kan een metafoor die wel degelijk als zodanig ervaren wordt dan nog geduid worden in termen van normaal *versus* afwijkend? De metafoor legt immers het *tekort* bloot dat in elke poging tot *normale* betekening zichtbaar kan worden (MOYAERT, *De prioriteit van de betekenaar in de betekenisproductie: vragen bij het statuut van het linguïstisch teken vanuit de taal filosofische reflecties van Derrida, Kristeva en Lacan*, Leuven, 1980, p.246, 261 & 550-552).

objectiveren in de incestueuze band met zijn moeder²³¹. In het naleven van de wet (van de vader als Geest), overtreedt hij de wet (in het doden van diens plaatsvervanger, koning en stiefvader).

Hetzelfde overkomt Plato: "Condamnant l'écriture comme fils perdu ou parricide, Platon se conduit comme un fils *écrivain* cette condamnation, réparant et confirmant ainsi la mort de Socrate. (...) Socrate n'est pas davantage le père, seulement le *suppléant* du père."²³² Enigszins de analogie forcerend: wat het incestverbod is voor Hamlet, is de veroordeling van de schriftuur voor Plato - ze realiseren het door het te overtreden²³³.

Wij proberen de familiescène te beschrijven als *ensceneringstekst*, als tekst van de *Urszene*. In de *metafoor* van de (omkeerbare) vader-zoon-relatie probeert Plato de ware verhouding tussen *λογος* en *φάρμακον* definitief te interpreteren. Hij ziet die encensering als een 'mise en rapport' van betekenende systemen. De scène is een restloze (zuivere) *herhaling* van de *ἀληθεια*, waarbij de differentie tussen vader en *λογος* enkel een onvermijdelijk gevolg is van een verschil in *semiotisch* niveau tussen beiden. Om die herhaling-als-presentie echter met de grootst mogelijke stelligheid te kunnen poneren, moet Plato beroep doen op de Ander, d.w.z. op de schriftuur: "Le jeu de l'autre dans l'être, Platon est contraint de le désigner comme écriture dans un discours qui se voudrait parlé en son essence, en sa vérité, et qui pourtant s'écrit."²³⁴ Aansluitend bij Derrida kunnen we dus zeggen dat Plato, om het herhalingskarakter van de familiescène te bevestigen, gedwongen is de *a-logica* van de schriftuur te hanteren. Dit niet alleen materieel het geval (die paradox is al te evident), maar het gebeurt ook door toe te laten dat vader, zoon, *λογος* en *φάρμακον* zich in hun scripturale *Gleichzeitigkeit* manifesteren: dat is, haast letterlijk, een *sceno-*

²³¹ De Geest - van Hamlets eigen vader, in een alleen door het theater zo concreet te maken spanningsveld van *presentie/absentie* - zendt uitsluitend 'mixed signals' uit, doet Hamlet terechtkomen in een ware 'double bind':

Let not the royal bed of Denmark be
A couch for luxury and damned incest.
But howsomever thou pursuest this act,
Taint not thy mind nor let thy soul contrive
Against thy mother aught. Leave her to heaven,...

(William SHAKESPEARE, *Hamlet*, I, V, 82-86)

Het doden van de 'valse' vader (een omkering van de bastaardzoon?) als vervulling van de Wet is slechts een neveneffect, een 'afterthought' bij de dood van zijn psychotische geliefde, Ophelia, en van zijn moeder, die dronk uit de beker met het *φάρμακον* (David LEVERENZ, "The woman in Hamlet. An interpersonal view", in Martin COYLE (ed.), *Hamlet. Contemporary critical essays*, London, 1992, p.146).

²³² DERRIDA, o.c., p.177

²³³ Derrida probeert zich het *verlangen* van Plato in te beelden: "Le rêve de Platon: faire écrire Socrate, et lui faire écrire ce qu'il veut, sa dernière volonté, his will. Le faire écrire ce qu'il veut en le laissant (*lassen*) écrire ce qu'il veut. Devenir ainsi Socrate et son père, donc son propre grand-père (PP ['principe de plaisir' = 'Lustprinzip', kt]), et le tuer. Il lui apprend à écrire. Socrates ist Thot (démonstration de la PP). Il lui apprend à vivre" (*La carte postale*, p.59). Plato encenseert Sokrates (en daarmee zichzelf) zoals Shakespeare de vergiftigde Hamlet laat spreken: "He has my dying voice" (*Hamlet*, V, II, 361)

²³⁴ DERRIDA, "La pharmacie de Platon", p.189

grafie. Elk onderzoek naar een hiërarchische betekenis - d.w.z. het plaatsen van een gerepresenteerde betekenis in een semantisch 'framework' - kan dan niet meer leiden naar antwoorden, *beslissingen* omtrent de leesbare tekens, maar enkel naar vragen: "Sie führt nicht auf einen rekonstruierbaren 'Sinnentwurf' - es sei denn auf den, eben solchen Sinnentwurf fragwürdig zu machen."²³⁵ Zoals Plato zelf in zijn epistemologische uitgangspunten omtrent taal, reeds liet doorschemeren, verhindert de schriftuur precies dat er (in de metafoor van *λογος* en vader enerzijds, en *φάρμακον* en (bastaard)zoon anderzijds) een betekenisprioriteit kan vastgesteld worden. Zoals in een theatervoorstelling de combinatie van de lichamelijke *aanwezigheid* van de ene acteur en de logische *afwezigheid* (nl. in de dramatekst) van het personage dat diezelfde acteur speelt, vragen kan oproepen omtrent de dramatische positie van een ander acteur (en zijn personage) die deze contradictie blootlegt, zo ontstaan in de platoonse dialoog (als *λογος*) vragen omtrent (de betekenis van) de *aanwezigheid* van de *ἀληθεια* doorheen de schriftuur, die zich *ἐπικεινὰ της ούσιας*, *aan gene zijde van de essentie*, bevindt. "La disparition de la vérité comme présence, le dérobage de l'origine présente de la présence est la condition de toute (manifestation) de la vérité. (...) La différance, disparition de la présence originaire, est *à la fois* la condition de possibilité et la condition d'impossibilité de la vérité. A la fois. 'A la fois' veut dire que l'étant-présent (*on*) dans sa vérité, dans la présence de son identité et l'identité de sa présence *se double* dès qu'il apparaît, dès qu'il se présente."²³⁶ Deze structuur betekent echter niet dat de *ἀληθεια* eenvoudigweg verdwijnt in een naïef relativisme: "La disparition de la face ou la structure de répétition ne se laissent donc pas dominer par la valeur de vérité. L'opposition du vrai et du non-vrai est au contraire tout entière comprise, *inscrite* dans cette structure ou dans cette écriture générale."²³⁷ Enerzijds is de herhaling de voorwaarde voor elke notie van *ἀληθεια*: het *εἶδος* kan immers enkel gedacht worden als absoluut stabiel en transparant, d.w.z. als identificeerbaar met zichzelf, als het leven dat steeds terugkeert bij zichzelf. Anderzijds constitueert de herhaling de niet-waarheid, het tegendeel van de *ἀληθεια*: de *ούσια* verliest zich in een onoverzichtelijke reeks *mimetische* objecten, die niet meer samenvallen met zichzelf, en die niet restloos bepaalbaar zijn ten opzichte van elkaar, dus zeker niet ten opzichte van de *ἀληθεια*. Het leven treedt buiten zichzelf, zoekt de Ander, de dood, en herhaalt voortdurend dit verlangen. Het *φάρμακον* kiest niet voor de *ἀληθεια*, maar evenmin voor de ontkenning ervan: "le

²³⁵ LEHMANN, o.c., p.39

²³⁶ DERRIDA, o.c., p.194

²³⁷ DERRIDA, l.c.

pharmakon est le *même* précisément parce qu'il n'a pas d'identité. Et même (est) en supplément. Ou en différence. En écriture."²³⁸

Vanaf dit punt kan Plato's dialoog begrepen worden als een *situatie*²³⁹, en breidt de *topologie* zich uit, dienen de grenzen tussen het *εἶδος* en de Ander steeds op een verschillende manier getrokken worden: dit is de logische consequentie van de werking van het *φάρμακον*. De platoonse dialoog is dan niet alleen meer de enscenering van een (pseudo-)historisch gesprek, en als zodanig een filosofisch model, maar als een enscenering van de doodsdrift - nauwkeuriger nog: een scène waarin de dode *betekenaars* (= de *γραμματα*) de levende *ἀληθεια* overwoekeren. Een gebeuren dus dat enkel de lezer/toeschouwer kan peilen, maar slechts als *verlangen*, als *uitstel*: met andere woorden, in een *ethiek*. Van een *ethiek* kan immers enkel sprake zijn wanneer het handelen (het spreken, het schrijven) geconfronteerd wordt met zijn middellijkheid. Een handeling blijkt dan een historische structuur te vertonen, een structuur van *verlangen* - naar (de presentie van) haar *oorsprong*, naar haar *τελος*. In dit inzicht (*λογος*) gaat de onmiddellijkheid meteen verloren. Het is dood en kan enkel als *representatie* in leven gehouden worden, als *absentie* dus. Precies daarom is het voor Plato zo belangrijk om het verschil tussen zoon en beestaardzoon (van de *ἀληθεια*) vast te leggen. De afstammingsrelatie - schriftuur weliswaar, maar als directe sanctionering van het ware leven²⁴⁰ - is het enige punt waar *ἀληθεια* en *γραμματα* met elkaar te verzoenen zijn. Tot de verloren zoon opdaagt.

Het is opvallend dat de dialogen die een geschreven object als middelpunt van het verhaal hebben, nl. de *Theaitetos* en de *Phaidros*, de doodsgedachte als aansporing tot het gesprek dient: dit kan realistisch begrepen worden - de dode of de stervende kan enkel in een nagelaten tekst ten tonele gevoerd worden²⁴¹ - maar het versterkt vooral de problematiek van het verlangen en het uitstel, een relatie die in de schriftuur zelf geconstitueerd wordt.

²³⁸ DERRIDA, o.c., p.195

²³⁹ Zoals Lehmann dit omschrijft, nl. wanneer "das sinnliche Material 'Theater' überhaupt nicht mehr als Objekt und Produkt aufgefaßt wird, sondern als Angebot, das *per definitionem* offen sein muß für verschiedene Gebrauchsweisen", een type theater "bei dem weder das literarische Ausgangsmaterial noch das Fertigprodukt Inszenierung im Vordergrund steht, sondern Theater als spezifische *Situation*." (o.c., p.40)

²⁴⁰ Foucault noemt de ambtenaar van burgerlijke stand "la forme première de la loi, puisqu'il transforme toute naissance en archive" ("La pensée de dehors", p.530). Zie ook BROEKMAN, *Mens en mensbeeld van ons recht*, Leuven, 1990, p.32-33.

²⁴¹ Dat is de conclusie van Zimbrich, die historisch relevant, maar filosofisch beperkt is - hoewel haar observatie als zodanig van groot (filosofisch) belang is (Ulrike ZIMBRICH, *Mimesis bei Platon: Untersuchungen zu Wortgebrauch, Theorie der dichterischen Darstellung und zur dialogischen Gestaltung bis zur Politeia*, Frankfurt a.M., 1984, p.321).

3.8. Schriftuur en driftstructuur

Freud vraagt zich in verband met zijn hypothesen over de *regressieve* aard van driften af of die vergeleken kunnen worden met de (fantastische) mythische idee welke de (levens- en dood-)driften afleidt "von dem Bedürfnis nach Wiederherstellung eines früheren Zustandes."²⁴² Het verlangen wordt, in wat men de tweede theorie van Freud noemt, letterlijk *Jenseits des Lustprinzips*, beheerst door verschillende principes, die elk op een andere manier het menselijk onvermogen tot bevrediging gestalte geven: gericht op levensbehoud (Eros), gericht op oorsprong-in-de-dood (Nirwana), gericht op aanpassing aan de buitenwereld (het realiteitsprincipe). De werking van deze principes in het verlangen en in het (onmogelijke) *genieten* ('jouissance') wordt gekenmerkt door *inertie*, door *uitstel*²⁴³. Zoals Derrida opmerkt is niet de 'frühere Zustand', maar de vertraging (*Verspätung*, in Freuds termen) oorspronkelijk: "C'est la non-origine qui est originaire."²⁴⁴ De driftstructuur is daarmee hertekend als een verzameling sporen, *topologisch* geordend, getransformeerd tot een *schriftuur*. Deze schriftuur is dan geen *transscriptie* meer (van fysiologische processen), maar een *inscriptie* - een oorspronkelijke encensering die echter nooit kan verwijzen naar een definitieve *betekende* (signifié). In zijn *lotgevallen* ('Triebchicksale') verliest de drift zijn oorspronkelijkheid en is enkel nog zichtbaar in een geordend geheel van *betekenaars* die zich presenteren als *Urszene*. Het *verdringen* van de drift, als oorspronkelijk energie, is een noodzakelijke voorwaarde voor de constitutie van het verlangen, van de taal dus. Omdat de (talige) structuur van het verlangen dus onvertaalbaar is, d.w.z. als *betekenaar* niet kan verwijzen naar een *betekende*, is deze (geënceneerde) oorsprong niet-oorspronkelijk: "Il n'y a de traduction, de système de traduction, que si un code permanent permet de substituer ou de transformer les signifiants en gardant le même signifié, toujours *présent* malgré l'absence de tel ou tel signifiant déterminé."²⁴⁵ In referentieel en ontologisch opzicht bestaat die *betekende* niet, want dat zou de *vervulling* van het verlangen impliceren. Enkel de *inscriptie*, de *betekenaar* rest nog. Zelfs als Freud het heeft over *Umschrift* - van het voorbewuste naar het bewuste niveau - dat kan dat geen

²⁴² FREUD, *Jenseits des Lustprinzips* [S.A.III], 1975. Hij verwijst, nogal openlijk zijn onmacht etalerend, naar Plato's *Symposium* (189d-192d), naar de interventie van de Aristophanes-figuur over het 'derde geslacht' (ἀνδρογυνον, 'manvrouw'), dat tegelijk man en vrouw was, maar waarvan de kracht de goden de ogen uitstak, zodat ze het mannelijke en het vrouwelijke gedeelte scheidden. Daardoor stierven deze wezens langzaam aan hun verlangen naar hereniging.

²⁴³ VERHAEGHE, *Tussen hystérie en vrouw*, p.116-118

²⁴⁴ DERRIDA, "Freud et la scène de l'écriture", p.302-303

²⁴⁵ DERRIDA, o.c., p.311

hiërarchie in termen van oorspronkelijkheid betekenen. Er is immers geen tekst *aanwezig* op een andere plaats in de vorm van onderbewustzijn, er is enkel de scène, de topologische simultaneïteit. Deze omweg langs de driftstructuur-als-schriftuur, als *inscriptie* dus, is voor ons in twee opzichten van belang. Ten eerste om aan te geven hoe de (platoonse) dialoog over de schriftuur in haar meest kritische momenten de dood als het ware aanraakt, en vanuit dit contact en de twijfels die daarmee gepaard gaan, gedwongen wordt het leven als restloos principe te problematizeren - om daarmee, ongewild, het *supplement* (= de oorsprong als niet-identiteit) te doen opduiken.

Ten tweede om de *politieke* betekenis van de *inscriptie* te verhelderen als een structuur van verlangen, van niet-vervulling: de schriftuur voorkomt juist de eenheid van *λογος* en *νομος* - hoezeer de dialoog ook streeft naar dergelijke totaliteit²⁴⁶. In de *Staat* is de politieke relevantie duidelijk. Het democratische type (*δημοκρατικός*²⁴⁷) wordt daarin beschreven als een volledig a-moreel karaktertipe voor wie politiek handelen neerkomt op verregaande opportunisme:

Καὶ λόγον γ', ἣν δ' ἐγώ, ἀληθῆ οὐ προσδεχόμενος οὔτε παριείς εἰς τὸ φρούριον, ἐάν τις λέγῃ ὥς αἱ μὲν εἰσι τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἐπιθυμιῶν ἡδοναί, αἱ δὲ τῶν πονηρῶν, καὶ τὰς μὲν χρῆ ἐπιτηδεύειν καὶ τιμᾶν, τὰς δὲ κολάζειν τε καὶ δουλοῦσθαι· ἀλλ' ἐν πᾶσι τούτοις ἀνανεύει τε καὶ ὁμοίως φησὶν ἀπάσας εἶναι καὶ τιμητέας ἐξ ἴσου.

Wat de ware rede betreft, zeg ik, hij zal ze niet ontvangen en niet toelaten in zijn vesting, zoals wanneer iemand hem zegt dat sommige geneugten [afkomstig] zijn, hetzij uit mooie en goede hartstochten, maar andere uit slechte, en dat men de ene moeten beoefenen en eren, maar de andere moet bedwingen en onderwerpen; hij zal dat alles echter ontkennen, en beweren dat ze allemaal gelijk zijn en gelijkwaardig.

(Pl.*Plta.*, VIII,561b-c)

²⁴⁶ In Brechts radicaal-communistische 'Lehrstück' *Die Maßnahme* zingt het 'Kontrollchor' (van de partij) over de klassenstrijd:

*Reden, aber
Zu verbergen den Redner.
Siegen, aber
Zu verbergen den Sieger.
Sterben, aber
Zu verstecken den Tod.*

Het doel van de klassenstrijd is dus het uitroeien van de oorsprong van het handelen, het herstel van een *zuiver* spreken, van een *zuivere* overwinning, van een *zuivere* dood. Dit zijn, ondanks een zekere anti-metafysische schijn, exact de doelstellingen van het platoonse *ἐπιστημη*: klassenstrijd als *ἀναμνησις*.

²⁴⁷ Plato suggereert een hiërarchie, van politieke types, van concrete regeerders en regeringsvormen, naarmate deze meer of minder beantwoorden aan de ideale *πολιτεία*, hoewel ze stuk voor stuk 'vervallen' zijn. Het meest superieure type is de *τιμοκρατικός*, dan volgt de *ὀλιγαρχικός*, daarna de *δημοκρατικός* en tenslotte de *τυραννικός*. Deze hiërarchie is het resultaat van een vreemde combinatie van eng-politieke en staatsfilosofische criteria, die in boek VIII en IX van de *Staat* ontwikkeld wordt.

De verhouding van de democraat ten opzichte van de λογος ἀληθης, is die van de bastaardzoon ten opzichte van de (hem onbekende) vader: hij kan zich tegenover hem niet plaatsen, hij kan er evenmin een plaats aan toekennen. Plato's metafoor is niet toevallig topisch. Zijn λογος is een lege *betekenaar* geworden, de democraat dwaalt²⁴⁸, in beide betekenissen van het woord: hij vergist zich en kent de weg niet. De beschrijving van het democratische type, in het kader van een hiërarchie van regeringstypes, brengt echter nog een ander politiek vooroordeel aan het licht. Zoals de Theuth-mythe al suggereert, is Plato geneigd de schriftuur vanuit het koningsschap - of de τυραννις, het tegendeel van de ideale πολιτεια - en dus niet vanuit de openbaarheid, eerder vanuit het tegendeel ervan. Alsof hij Herodotos' Maiandrios-figuur, de γραμματιστης, kent²⁴⁹, ziet Thamous het risico dat de schriftuur het onderscheid tussen het *publieke* en het *geheime* domein gaat manipuleren, of erger nog, opheffen. Dit uitgangspunt staat haaks op de soloonse (of zgn. historische) hypothese omtrent schriftuur en πολις, waarbij de institutionalisering van het schrift, met name als νομος γεγραμμενος, de ontwikkeling van de δημοκρατια in de hand werkte. De vaststelling dat voor Plato δημοκρατια en τυραννις ten opzichte van de ideale πολιτεια slechts gradueel verschilden - beide regeringstypes misten een (epistemologisch) centrum - is onvoldoende als tegenargument, omdat daarbij beroep gedaan wordt op Plato's eigen staatsfilosofische uitgangspunten. Van belang is wel dat beide regeringsvormen de λογος als structureel discontinu beschouwd wordt, als een mislukte of vervallen *Darstellung* van de utopie, de droom. De hiërarchie die Plato bij het begin van boek VIII van de *Staat* suggereert, wordt in de dialoog als het ware opgelost²⁵⁰. Niet de relatieve afstand tot de filosofische βασιλεια (als utopie) vormt een probleem, maar (het bestaan van) die afstand *an sich*. Vanuit deze impasse kan Plato's toegeving, in de *Wetten*, om de νομος γεγραμμενος toch toe te laten begrepen worden als een voorlopige encensering van de οὐτοπια, maar tegelijk als de absolute ontkenning daarvan, nl. als τοπος²⁵¹. De scène is dan niet meer *metaforisch*, maar enkel nog een *situatie* waarin *anamnetische* en *hypomnetische* kennis niet meer van elkaar te onderscheiden zijn. Λογος en

²⁴⁸ DERRIDA, "La pharmacie de Platon", p.166

²⁴⁹ zie § 2.3 van dit hoofdstuk

²⁵⁰ Het criterium is de mate waarin een regeringsvorm ἐπαινουμενος, *prijzenswaardig* of *geprezen* is: een zwakke, nergens uitgewerkte norm.

²⁵¹ Niet alleen m.b.t. de instituties nuanceert de πολιτεια van de *Wetten* zijn utopisch karakter. Hetzelfde geldt voor de economie, waar Plato bereid is een zeker *fetisjisme* (= de 'verdingelijking' van menselijke relaties op de markt, zie Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (I) [M.E.W. XXIII] 1973, p.86) te accepteren. Gernet beschrijft de gematigde sociale structuur die aan de basis ligt van deze πολιτεια als volgt: "Si nous écartons comme finalement étrangers au dessein principal les restes de 'communisme' [zoals de συσσιτια, de *gemeenschappelijke maaltijden*, kt] qu'on peut trouver dans *Les Lois*, nous aurons l'idée d'un État paysan, société de petits propriétaires exploitants." (o.c., p.C)

νομος hebben een dialectische relatie met elkaar ontwikkeld, met het oog op de realisatie van het soloonse ideaal. Of de soloonse tragedie.

HOOFDSTUK IV

De πολις als politieke gemeenschap

De ruimte tussen gemeenschap en πολις komt *mutatis mutandis* overeen met wat in moderne politiek en geschiedtheorie aangeduid wordt als de verhouding tussen *samenleving* en *staat*. De laatste term moet begrepen worden in een *politieke* betekenis¹. Daarbij valt op te merken dat die verhouding *topologisch* gezien kan worden, meer nog, als een *scène* waarbij de samenleving als decor fungeert (of gefungeerd heeft). De politiek is dan een *spel* rond de assen veraf en dichtbij. Klassiek liet politiek als betekenisveld zich enkel definiëren in zijn logische ondergeschiktheid aan de samenleving. Nauwkeuriger: als afhankelijk van de *ethiek* die de samenleving aan zichzelf toeschreef. Politiek is op dat moment een *instrumenteel* gebeuren, dat echter met het verdwijnen van het *ethische* zelfbeeld van de samenleving (het einde van de grote ideologieën) plots elk referentiekader lijkt te missen². Niet de aanvaarding, geforceerd of niet, van een ideologisch (utopisch) perspectief, maakt het moeilijk om de afstand tussen samenleving en staat duidelijk in kaart te brengen, het is de transformatie van het politiek handelen in pragmatisme dat de bepaling van de plaats van de politiek problematisch heeft gemaakt. Problematischer, naarmate de politiek machtiger is - hoe tautologisch dit ook klinkt³.

De kern van deze veronderstelling is het inzicht dat er zich tussen het zelfbeeld van een groep mensen als *gemeenschap* - als κοινωνία - en het als *politiek*, als πολις te omschrijven discours een complexe relatie ontwikkelt, waarbij er enerzijds gezocht wordt naar min of meer vaste steunpunten, terwijl er anderzijds ruimte gemaakt wordt voor leegte. Dat laatste klinkt paradoxaal in het Athene van de 5de en 4de eeuw v.C.. Deze dubbelzinnige functie - zowel *presentie* als *absentie* verschaffen - lijkt echter preceis waargenomen te worden door de νομος γεγραμμενος. Het is van belang de institutionele vormgeving van de πολις *niet* te analyseren in termen van *representativiteit*. Dat zou de politieke orde immers ten opzichte van een (al dan niet expliciete)

¹ *Politiek* is hier het adjectief van *de* politiek. Wij maken een onderscheid tussen enerzijds *het* politieke ('le politique'), waarbij gemeenschapsvorming en -ontwikkeling worden dan benaderd vanuit een specifieke gezichtshoek, nl. vanuit het probleem van de *macht*, en anderzijds *de* politiek ('la politique'), d.i. een (wetenschappelijk) beschrijfbaar gebied, dat afgebakend kan worden t.o.v. andere cultuur-maatschappelijke terreinen (LEFORT, "Permanence du théologico-politique?" in -, *Essais sur le politique (XIX^e -XX^e siècles)*, Paris, 1986, p.254-256).

² ANKERSMIT, "Ironie en politiek: het spel van veraf en dichtbij", in -, *De navel van de geschiedenis*, p.318-319

³ "Das Ende des Primats des Politischen wird erkennbar an der diffusen Behauptung von seiner Allgegenwart. Denn nicht darin, daß alles politisch ist, besteht jener Primat, sondern darin, daß die Bestimmung dessen, was als unpolitische zu gelten hat, ihrerseits als politische Kompetenz begriffen wird - in Analogie zur vormaligen theologischen Bestimmung dessen, was 'weltlicher' Kompetenz überlassen blieb." (BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit (erneuerte Ausgabe)*, Frankfurt a.M., 1988, p.101)

ethische orde in de gegeven gemeenschap plaatsen. Het gaat om een politiek gebeuren *an sich*. De assumpties die dit politiek handelen - '*la politique*' - bepalen zijn pas relevant in de mate dat het ook werkelijk *politieke* apriorismen zijn. Zij worden als een fundamentele bestaanswijze, als een 'manière d'être en société'⁴ erkend, dus niet meer teruggevoerd op vermeende *ethische* normen die in die gemeenschap heersen. De relatie tussen beiden is een *enscenering* en geen *afbeelding*. *Representativiteit* is hier meer een *esthetisch* dan om een *sociologisch* concept. Als deze *enscenering* van de (politieke) macht inderdaad bedenkingen oproept bij de herdefiniëring van de politieke ruimte van vandaag, dan is dat in eerste instantie een *politiek* gegeven, minder een historisch en zeker geen moreel-filosofisch feit⁵.

In dit hoofdstuk proberen wij deze ruimte in kaart te brengen, als topologie, als *scène*. Wij zullen dit in drie fases doen:

1. een onderzoek naar de notie van *politieke theologie*. Deze is een conceptuele constructie om de *aporieën* van *politisering* te beschrijven. Wij vertrekken van *moderne* pogingen om de *legitimiteit* van 'het politieke' te verklaren en te funderen. Het vertrekpunt is de (hypothetische) tegenstelling tussen een denken van het wezen van het politieke in termen van *identiteit* en een denken in termen van *alteriteit*. Het eerste, het contractualisme, gaat uit van de (voluntaristische) idee dat de teleologische eenheid van belangen die in het *contract* geconstitueerd wordt enkel kwantitatief moet uitgebreid worden om de *staat* te kunnen denken. Het tweede stelt dat de essentie van het politieke (de politieke ruimte) geconstitueerd wordt door iets (de Wet bv.) dat fundamenteel *verschilt* van de participanten aan het politieke gebeuren⁶. [§ 1]

2. een analyse van de verbindingen tussen το κοινον en de πολις. Wij beginnen met een *historische* benadering: de verschijningsvorm van individu en *subject* in de antieke πολις en, uitgebreider, het ontstaan en de ontwikkeling van een politiek bewustzijn⁷. Daarna gaan wij in op het discours van zelfperceptie en de ideologisering hiervan, zoals in alle scherpste blijkt in het bij

⁴ LEFORT, o.c., p.254

⁵ Of zoals Bernard WILLIAMS het uitdrukt, bekeken vanuit het andere perspectief, nl. dat van de sociale ethiek: "If it is true that our ethical ideas have more in common with those of the Greeks than is usually believed, we have to recognise that this is not just an historical but a political truth." (*Shame and necessity*, Berkeley, 1993, p.11) De relatie tussen ethische opvattingen en politiek handelen minstens was bij de Atheners in hun 'autonome' πολις even problematisch als voor de politici (en hun kiezers) van vandaag, die beroofd zijn van 'les grandes histoires'.

⁶ Dit betekent een filosofisch onderzoek "waarin (hoogste) 'macht' verbonden wordt met 'sovereiniteit', 'transcendentie' en 'sacraliteit'" (Theo W.A. DE WIT, *De onontkoombaarheid van de politiek. De soevereine vijand in de politieke filosofie van Carl Schmitt*, Ubbergen, 1992, p.25).

⁷ Christian Meier gebruikt hiervoor het begrip 'politische Gegenwärtigkeit'. Dit is de ervaring van de πολιτης rechtstreeks bij de gang van zaken in de πολις betrokken te zijn als gesprekspartner, met de consequenties die dat heeft voor het bewustzijn van tijd(elijkheid), voor het besef van het heden (Gegenwart) als precair moment (*Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M., 1980, p.43)

uitstek burgerlijke (in de antieke betekenis) discours van de ἐπιταφιοὶ λόγοι (lijkredes)⁸. [§ 2-3]

3. een onderzoek naar de theoretische autonomie van de πολις zoals die zichtbaar is in Aristoteles **Politica**. De aandacht zal daarbij vooral gericht zijn op de *discursieve* inspanningen om de πολις in een historisch *continuüm* te plaatsen, om de grenzen van praktische *(on)beslisbaarheid* en, in de lijn daarvan, de politieke *legitimiteit* van zowel archaïsme als *omwenteling* (μεταβολη) te garanderen. [§ 4]

⁸ Vanuit de studie van Nicole LORAUX, **L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'**, Paris, 1981

1. De plaats van de politieke gemeenschap

In dit paragraaf onderzoeken wij welk verband er bestaat tussen een notie van *gemeenschap* die haar verlangen naar immanentie probeert te verdringen, en vormen van *politiek* denken (d.i. het denken van de transformatie van *socialiteit* naar *institutionaliteit* en *juridiciteit*) die zich evenmin met de *immanentie* kunnen verzoenen - een type theorievorming dat wij *politieke theologie* noemen.

Onder *immanentie* verstaan wij die opvatting over het transformatieproces van *gemeenschap* naar *politieke gemeenschap*, die heel dit proces herleidt tot een dynamiek die binnen de gemeenschap zelf aanwezig is: het transformatieproces is *αὐταρκής*. Het begrip *αὐταρκής* heeft bij Aristoteles een dubbelzinnige betekenis. Het bevestigt, minstens als *τέλος*, dat de *πολις* in staat moet zijn - en dit ook werkelijk is - om aan alle behoeften van haar leden te voldoen. Er moet dus geen beroep gedaan worden op een *exterioriteit*, economisch noch institutioneel. Anderzijds is *αὐταρκεία* een normatief begrip, en kan er dus pas sprake van zijn indien er, op de lagere niveaus van de *κοινωνία* (met name de *οἶκος*, *huishouden/familie*), een onvervulbaar *gebrek* ervaren wordt⁹.

Het begrip *gemeenschap* vatten wij niet op als een *homogene* orde die vooraf gegeven zou zijn en waarop de politiek ingrijpt, maar eerder als een "politische Vergesellschaftung" (Weber). Een politieke gemeenschap wordt volgens Max Weber gekenmerkt door een specifiek *pathos*, waardoor de *politisering* van de gemeenschap verder gaat dan de verdediging van gemeenschappelijke economische belangen: dit *pathos* bestaat in het bewustzijn van een gemeenschappelijke lotsbestemming, "d.h. in erste Linie gemeinsame politische Kämpfe *auf Leben und Tod*"¹⁰. De bereidheid tot een strijd op leven en dood maakt dus deel uit van een minimale notie van *politieke gemeenschappelijkheid*. De aanwezigheid van dit *pathos* veronderstelt echter ook de *representatie* ervan: dat is wat Ankersmit verstaat onder esthetisering van *het politieke*, nl. een verscherpt en zichtbaar gemaakt verschil tussen representant en gerepresenteerde *in politicis*, dat als zodanig opgenomen wordt in het publiek discours¹¹.

⁹ vgl. Francis WOLFF, *Aristote et la politique*, Paris, 1991, p.57-58. De vraag naar de 'beste' *πολιτεία* kan echter niet beantwoord worden vanuit een onderzoek naar de verlangens van het 'individu' - het gaat dus niet om een proces van collectivisering, wel om een 'realisatie' van een (collectief) *verlangen*:

ἐπεὶ δὲ τῆς πολιτικῆς διανοίας καὶ θεωρίας τοῦτ' ἐστὶν ἔργον, ἀλλ' οὐ τὸ περὶ ἕκαστον αἰρετὸν, ..

want dit is een zaak voor politiek verstand en inzicht, en geen [vraag] naar wat elkeen verlangt, ..

(Pol., VII, II, 1324a20-21)

¹⁰ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1976, p.515 - mijn cursivering

¹¹ ANKERSMIT, "Politieke representatie. Betoog over de esthetische staat", in o.c., p.286

Deze theoretische terreinverkenning omvat volgende delen:

1. een verantwoording voor de toepassing van een actuele politieke theorie over de eindigheid van de politieke gemeenschap op de antieke *πολις*.
2. na een *status quaestionis* (de discussie Schmitt-Blumenberg), een schets van de historische context van dit concept, vertrekkend bij Spinoza.
3. een uiteenzetting van dé centrale notie in Schmitts geactualiseerde politieke theologie, nl. 'die Unterscheidung von Freund und Feind' als mogelijkheden voor politieke beslissingen. Met Derrida leveren wij commentaar op de eenzijdigheid van dit criterium.
4. een bespreking van de escalatie van de politisering (volgens Schmitts logica) in de figuur van de *staat*, zoals Kelsen die, geïnspireerd door Freud, meent vast te stellen.

1.1. De antieke polis als eindige politieke gemeenschap

In het onafgewerkte **La souveraineté** laat Georges Bataille steeds één zinnetje terugkeren: "La souveraineté n'est RIEN". Bataille schreef dit werk op de rand van de Tweede Wereldoorlog en is er een rechtstreeks commentaar op. De oorlog in de 20ste eeuw heeft, al haar betekenis verloren, maar zij is gedwongen zich te blijven beroepen op soevereiniteit (bv. van de natie). Die soevereiniteit kan echter niet meer *gerepresenteerd* worden, en vanuit dit 'niets' lijkt alles geoorloofd. Het gaat echter om niet om nihilistische bitterheid, Batailles 'RIEN' betekent niet dat met de onmogelijke representatie ook elke (exterieure) *grond* en daarmee van elke *verantwoording* van de oorlog verdwenen is. Het impliceert juist een soort taboe op de *toeëigening* van de ontstane leegte¹². De mogelijkheid van een oorlog die geen beroep meer doet op een legitimatie van een (immanente) soevereiniteit opent een dubbel perspectief voor het *verlangen*: de keuze voor de materiële vernietiging - de afgrond van het *reële*, waarin een gemeenschap zich stort - of het alternatief van de bepaling van een *symbolische* grens. De potentiële transgressie is voor Bataille de essentie van elke gemeenschappelijkheid, maar het gaat om een transgressie die telkens weer faalt, die eigenlijk wel moet falen. Precies omdat de gemeenschap geconfronteerd wordt met dit onvermogen is ze gedwongen tot communicatie, tot *symbolisering*¹³.

¹² Georges BATAILLE, *La souveraineté* [Oeuvres Complètes, VIII], Paris, 1970. Vgl. Laurens TEN KATE, *De lege plaats. Revoltes tegen het instrumentele leven in Bataille's atheologie*, Kampen, 1994, p.173 & 258-259. Batailles bellicistische fascinatie zou een "oproep tegen de ontkenning en de verdringing van de oorlog" zijn, tegen "pogingen om ofwel het oorlogsgeweld te bagatelliseren, ofwel de naderende oorlog af te schilderen als slechts een politieke en militaire manoeuvre." (o.c., p.189) Bataille zelf noemt die houding 'la joie devant la mort' ("La pratique de la joie devant la mort" [O.C., I], p.552 e.v.)

¹³ DE KESEL, *De sfinx van de sociologie. Georges Bataille - een politieke filosofie van het geweld*, Leuven, 1994, p.47

De oorlog is voor de gemeenschap een pathetisch moment in de zin van Webers notie van *pathos* als politisering. De gemeenschap ervaart weerstand tegen haar eigen verlangen naar transgressie, op het ogenblik dat zij geconfronteerd wordt met een *niets* dat zij voordien als *soevereiniteit* dacht te kunnen denken. Als *grens*fenomeen is de oorlog tegelijk een natuurramp en een arbitraire menselijke ingreep, zowel het onvermijdelijke *τελος* van de gemeenschap als een breuk in de geschiedenis. De dood wordt in die (potentiële) ervaring gefixeerd, maar er ontstaat ook een publieke ruimte voor eindeloos interpreterend palaver, dat grote *politieke* betekenis kan krijgen. Aan de oppervlakte doet de oorlog zich voor als de meest verregaande (poging tot) bevestiging van de bestaande politieke aanspraken en structuren. Tegelijk levert het de gemeenschap uit aan de meest radicale ervaring van ommekeer die in haar bestaan denkbaar is, in de vorm van een verlangen naar de absolute Ander, de *duistere god*¹⁴.

De onttakeling van de *moderne* politieke gemeenschap, het verlies van haar substantiële *soevereiniteit* kan om verschillende redenen inzicht verschaffen in het politiseringsproces van de Atheense *πολις*. Belangrijk is echter dat bij de vergelijking van beide processen het historisch perspectief radicaal blijkt te verschillen. Het gaat zelfs om een omkering. Bataille kan de moderne, al dan niet gepolitiseerde, gemeenschapservaring enkel duiden vanuit een *transgressie* van diezelfde gemeenschap. Hierachter schuilt een geschiedenisopvatting die vertrekt bij een *soeverein* subject en een *soevereine* gemeenschap, gerepresenteerd door resp. de *burger* en de *staat*, die, naarmate zij in hun wil tot macht met de grenzen van die soevereiniteit geconfronteerd worden, desintegreren en overgeleverd blijken aan *exterieure* verlangens en produktieverhoudingen. Een gebeuren dat vaak als decentrerend bestempeld wordt. In het antieke Athene gebeurde echter precies het omgekeerde. De religieuze *exterioriteit* waarop de niet-gepolitiseerde gemeenschap - de (kleinschalige) cultus-gemeenschap, het *οἶκος* - gevestigd was, was geëvolueerd naar een politiserende gemeenschap. Deze *politieke* openbaarheid keerde zich tegen elke niet-politieke en *a fortiori* tegen elke religieuze legitimering en ontwikkelde geen concept van *soevereiniteit*, ook niet van een soeverein *subject*. De ironie van de Atheense *πολις*-vorming bestaat er juist in dat deze concepten pas (filosofisch) uitgewerkt werden op een ogenblik dat de autonomie van de Atheense *πολις* haar inhoud verloor. De verleiding is echter groot om dit proces in termen van onvolmaaktheid te interpreteren. Zo spreekt Vernant over de ontwikkeling van 'individu', naar 'sujet', naar 'moi', waarbij enkel de laatste afstand kan doen van zijn sociale determinaties, en

¹⁴ Vgl. de opmerking van Lacan bij de *holocaust*: "L'ignorance, l'indifférence, le détournement du regard, peut expliquer sous quelle voile reste encore caché ce mystère. Mais pour quiconque est capable, vers ce phénomène, de diriger un courageux regard - et, encore une fois, il y en a peu assurément pour ne pas succomber à la fascination du sacrifice en lui-même - le sacrifice signifie que, dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre que j'appelle ici *le Dieu obscur*." (LACAN, *Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, 1973, p.247)

identiteit kan verwerven vanuit intieme zelfreflecties. Strasburger suggereert dat de zgn. ontaarding van de δημοκρατία te maken had met de achterstand van de 'Idee der politischen Gemeinschaft' ten opzichte van de persoonlijke ethiek¹⁵. Bernard Williams zegt dat deze houding ten opzichte van het antieke denken ervan uitgaat dat er een probleem ontstaat op het ogenblik dat een handeling - in dit geval de gemeenschappelijke politieke πράξις niet voldoende *gefundeerd* kan worden: "Just as there is a 'problem of evil' only for those who expect the world to be good, there is a problem of free will only for those who think that the notion of the voluntary can be metaphysically deepened."¹⁶ *Mutatis mutandis* kan hetzelfde gezegd worden over de verhouding tussen *subjectiviteit* en politieke gemeenschap. Vanuit een modern gezichtspunt kan de indruk ontstaan dat er een niet te dichten kloof is tussen autonomie en zelfreflectie (Vernant) of tussen ethiek en politiek (Strasburger), terwijl dat voor de πολίτης helemaal niet het geval hoeft te zijn, zeker niet in die termen. Zowel in de antieke πολίς als in het hedendaagse politieke discours was de ervaring van een politieke gemeenschap een *eindige* ervaring, een πράξις waarin elke beslissing vrij snel geconfronteerd werd met een *grens* van *onbeslisbaarheid* - een *soevereiniteit* als 'niets', in de woorden van Bataille. De analogie wordt nog scherper wanneer ook de historische gebeurtenissen, begin 5de eeuw, vergezeld gaan van een *pathos* omtrent het (voort)bestaan van de πολίς zelf. Dit *pathos* manifesteert zich in een verlangen naar specifiek *politieke* beslissingsstructuren. Het optreden van Themistokles bij de Perzische dreiging, in 483 v.C. was zo'n beslissing: niet toevallig ging het over *oorlog*. Op het eerste gezicht gaat het om een rationalistische breuk, een radicale verschuiving plaats t.o.v. van traditionele beslissingscriteria¹⁷, maar bij nader toezien blijkt het genuanceerder te liggen. Het doorslaggevend element bij de beslissing om een vloot te bouwen en met Atheense πολῖται te bemannen, was de interpretatie van een Delphische orakelspreuk die sprak over 'een muur van hout'. Themistokles bracht de discussie over die interpretatie (ging het om een omwalling, of om een vloot?) op het publieke forum. Dat betekende dat de *legitimiteit* van de politieke beslissing onderworpen bleef aan het orakel als bovennatuurlijke instantie, maar dat de structuur van en de argumenten bij die beslissing - in zekere zin: de *legaliteit* - zuiver politiek werden, d.w.z. onderworpen werden aan het oordeel

¹⁵ VERNANT, "L'individu dans la cité", in -, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989, p.231) & Herman STRASBURGER, "Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen", in Fritz GSCHNITZER (ed.), *Zur Griechischen Staatskunde*, Darmstadt, 1969

¹⁶ WILLIAMS, o.c., p.68

¹⁷ Over de beslissing om een vloot te bouwen en, wat nog riskanter was, die met zoveel mogelijk Atheense πολῖται te bemannen, zegt Meier: "Es ist eine kühne Ablösung von der Gebundenheit an Herkömmliches, an den Allgemeinen (...), an alten Regeln sich orientierenden Konsens; eine neue Fähigkeit zu unvoreingenommener, auf den Kern der Sache hin abstrahierender situationsangemessener Analyse und zu einem Handeln, das sich - wenn man das zuspitzend so unterscheiden darf - eher auf das eigene Urteil als auf das Übliche verläßt." (o.c., p.148)

van het *δημος* dat hij zou overtuigen. Het orakel wordt, op die manier, de zichtbaar gemaakte, en politiek gelocaliseerde, *eindigheid* van elk politiek oordeel: het besef dat een ultieme zekerheid omtrent de juistheid van een beslissing ten enen male ontbreekt¹⁸. Hier ontstaat vanzelf een politiek-filosofisch probleem, omdat het een stap is naar gevaarlijker vragen omtrent de goddelijke legitimiteit van de *πολις* en haar beslissingen in het algemeen: Sokrates zou de grenzen van die vraagstelling aan den lijve ervaren. Het probleem wordt niet opgelost door een (metafysische) *fundering* van de nieuwe relatie tussen *κοινωνια* en *πολις* vanuit een (immanent) ethisch-teleologisch perspectief. De moderne politieke theorie, sinds Spinoza en Hobbes, heeft gezocht naar een *legitimering* van politieke werkelijkheid en *πραξις* in de figuur van de *staat*, die tegelijkertijd *historisch* en *hypostatisch* gedacht moest worden. Tot op het moment dat, in het midden van de 20ste eeuw, deze politieke constructie, deze immanente soevereiniteit onder druk van een dreigende oorlog (en bevestigd door een nog verwoestender ervaring) blijkt te berusten op 'niets'. Deze ervaring werpt een schril licht op het nauwelijks onderdrukte verlangen van de Atheense *πολις* om zichzelf als *legitiem*, als *αὐτονομος* te ervaren en te denken.

1.2. Politieke theologie en secularisering: de discussie Schmitt-Blumenberg

Confrontatie van de politieke *πραξις* met een *exterioriteit* (van welke aard dan ook) en representatie als problematiek voor een *nachträgliche* (en niet *aprioristische*) gemeenschap: dat zijn de uitgangspunten van een politiek denken dat wij *politieke theologie* noemen. Uit de discussie tussen Carl Schmitt en Hans Blumenberg over de notie van politieke theologie blijkt echter met welke omzichtigheid deze term gehanteerd moet worden, welke dubbelzinnigheden er bloot komen te liggen¹⁹. Schmitt stelt dat Blumenbergs project er op indrukwekkende wijze in slaagt aan te geven hoe de moderniteit, om zich te kunnen legitimeren, verplicht is elke politieke theologie *wetenschappelijk* te negeren. Maar Blumenberg kiest voor deze rechtvaardiging de verkeerde term, zegt Schmitt: het modern-rationele bouwwerk wordt immers niet gerechtvaardigd vanuit een *legitimiteit* - "eine Rechtfertigung aus Dauer, Alter, Herkommen und Tradition, (...) eine 'historische' Rechtfertigung" - maar vanuit een *legaliteit* - "eine Rechtfertigung durch eine betont rationale und 'gesetzmäßige' Erkenntnis"²⁰. Zelfs wanneer men zich heden ten dage rechtvaardigt door naar de *legitimiteit* van zijn handelen te verwijzen, dan bedoelt men in werkelijkheid dat het

¹⁸ VERNANT, "Parole et signes muets", in -, VANDERMEERSCH & J. GERNET, *Divination et rationalité*, p.20-21. Dit besef wordt verwoordt in de aanhef van de beslissingen zelf: "Les décrets ne disent pas: 'La cité arrête ou ordonne que...', mais: 'Il a plu au Conseil et au peuple', c'est-à-dire: 'le Conseil et le peuple ont estimé meilleur, il leur a semblé préférable de...'"

¹⁹ De chronologie van dit debat. In het nawoord van zijn *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (Berlin, 1970, p. 109-126) reageert Schmitt op de eerste versie van Blumenbergs *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a.M., 1966). Blumenberg zelf repliceert uitvoerig - in een paragraaf dat hij provocerend "Politische Theologie I und II" noemt - in het eerste deel van de tweede versie van dit werk (*Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M., 1983, gebundeld met de andere delen verschenen als *Die Legitimität der Neuzeit (erneuerte Ausgabe)* in 1988). Wij citeren uit deze laatste tekst.

²⁰ SCHMITT, o.c., p.111

handelen een *juridische* - of minstens *juridiforme* - basis heeft. Die semantische verschuiving, deze breuk, is de kern van het nieuwe in de moderniteit ('*Neuzeit*'). Meer nog: eigenlijk stelt Blumenberg dat de legitieme rationaliteit, die voortvloeit uit de 'Wißbegierde', de nieuwsgierigheid van de moderne mens, helemaal geen rechtvaardiging behoeft, maar zichzelf rechtvaardigt, ook in de moderne *πραξις* die op 'Selbstermächtigung' gebaseerd is. De mens kent zichzelf (politieke) macht toe. Volgens Schmitt is deze redenering autistisch en komt ze neer op de verdringing van de *ὕβρις*²¹. In zijn repliek komt Blumenberg terug op de term *secularisering* die hij gebruikt voor wat hij de 'Umbesetzung', *herbezetting*²², van de politieke theologie noemt. Spreken over *secularisering* dreigt volgens hem neer te komen op een loutere aanpassing van een theologisch-absolutistisch taalgebruik (én het daarbij horende theoretische kader) aan een modern-politiek, maar in wezen even absolutistisch denken - zonder de plaats van de religie, als ervaring en als institutie, ernstig te problematiseren²³. Het verschil tussen politieke *moderniteit* en politieke *theologie* is talig-discursief van aard. Waar de *secularisering* zich beperkt tot een *semantische* operatie op begrippen en theorieën die *theologisch* (en daarmee absolutistisch) gefundeerd blijven²⁴, hanteert de rationalistische moderniteit deze begrippen - bv. de *creatio ex nihilo* bij het revolutionaire nulpunt - enkel als *metaforen* en negeert ze bewust de (theologische) oorsprong, en daarmee de historiciteit, van dergelijke begrippenkaders. Secularisering is niet zomaar "eine verweltliche Theologie, sondern die Selektion des weltlich erträglichen aus der Theologie, das dann seinerseits als Norm des Dekretierten ausgegeben werden kann"²⁵. In zijn polemiserende notie van *legitimiteit* verraadt Schmitt volgens Blumenberg zijn overtuiging dat er historisch gezien nooit een breuk in de wereldorde kan optreden: dergelijke breuken zouden niet te rechtvaardigen zijn, en zouden enkel begrepen kunnen worden vanuit *juriforme* normen, vanuit een notie van *legaliteit*. Historische veranderingen - of het nu gaat om Aristoteles' *μεταβολαι*²⁶ dan wel om een modernistische idee van vooruitgang - zijn bij Schmitt altijd terug te voeren op en te gronden in een theologisch begrepen *continuum*, waarin alleen de *verlossing* kan inbreken. In Blumenbergs geschiedenisopvatting is er daarentegen steeds sprake is van transformaties - zowel in de ervaring, als in de perceptie

²¹ SCHMITT, o.c., p.114-115

²² De term is psychoanalytisch van oorsprong. Het gaat om een verplaatsing van psychische energie, om een *affectquantum* dat verbonden is aan een *driftrepresentant* en een andere plaats gaat *bezetten*. Zowel door Schmitt als door Blumenberg wordt hij praktisch tot zijn semantische restbetekenis herleid.

²³ BLUMENBERG, o.c., p.99-100. Het bewustzijn van de (quasi-)onoplosbaarheid van dit probleem is voor denkers als Thomas Hobbes en Pierre Bayle precies de aanleiding om de politieke theorie zo radicaal-modern te herdenken.

²⁴ Het typevoorbeeld is het begrip 'Ausnahmestand' dat voor Schmitt de *grenssituatie* is waarin de *vijand* het zuiverst bepaald kan worden. "Die *Ausnahmestand* hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das *Wunder* für die Theologie" (SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München, 1922, p.49 - mijn cursivering). Door het mirakel te verwerpen, door de mogelijkheid uit te sluiten om met een *soevereine beslissing* een gebeurtenis mirakel te noemen (met alle religieus-institutionele gevolgen vanden) zet de moderne rationaliteit de mogelijkheid van elke soevereine, ditmaal *politieke*, beslikbaarheid op de helling (DE WIT, o.c., p.228-230). Kelsen geeft aan dat een *decisionistische* opvatting van politieke soevereiniteit, waarbij de macht *niet* in (letterlijk) *ieder* optreden aan het recht gebonden is, per definitie *theologisch* is. Dergelijke theorie moet zich immers baseren op de arbitrariteit van de miraculeuze ingreep (KELSEN, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen, 1928, p.245-247).

²⁵ BLUMENBERG, o.c., p.103-104 & 106

²⁶ Die inderdaad inherent zijn aan de *φύσις*, de *natuur* van de *πολις*; zie § 3.2. van dit hoofdstuk.

van gebeurtenissen - die *topologisch* begrepen moeten worden, en die niet onderworpen zijn aan al dan niet 'verweltlichte' theo-logica. Op die manier kan er ook niet gesproken worden over de *Selbstermächtigung* van de moderne mens, want dat begrip blijft uitgaan van een *delegatie* van soevereiniteit, die ergens in absolute gedaante aanwezig, of minstens voorstelbaar blijft. Het gaat echter wel om *Selbstbehauptung*: de mens kent zichzelf een andere plaats in de wereldorde, een plaats vanwaar hij zelf kijkt en zichzelf kan bekijken. Het verschil tussen Schmitt en Blumenberg kan verduidelijkt worden door het psychoanalytische concept van *Umbesetzung* als politiek-theoretische metafoor te hanteren. Als wij het politiek-theologisch begrippenapparaat zoals dat historisch doorwerkt vergelijken met een *onbewust systeem* van substraten (van concepten), dan gaat Schmitt ervan uit dat deze een *immanente* orde bezitten die zich in elke historische verschijningsvorm van *soevereiniteit* manifesteert. Deze historische vormen kunnen per definitie niet ingrijpen in een orde waarvan zij zelf slechts de historische (contingente) manifestatie zijn: het substraat en de orde zijn dus continu en *noodzakelijk*. Enkel de *grond* van dit substraat (God als *drift*?) kan hieraan iets veranderen - door een mirakel en finaal door de *verlossing*. Blumenberg echter ziet het begrippelijk systeem zoals Freud de *driftrepresentanten* - de inhoud van het *onbewust systeem* - ziet²⁷. Deze zijn nevengeschiedt ten opzichte van elkaar, ongecensureerd, beweeglijk, tijdeloos en niet onderworpen aan een realiteit(sprincipe). Het bewust systeem kan deze naar believen ordenen, hoewel dit niet betekent dat het daarin autonoom is. De (moderne) mens kan zichzelf in de orde (als *bewust systeem*) plaatsen - dat is één mogelijke manifestatie - maar hij moet zich beperken tot een historische enscenering (=transformatie) van de begrippen/driftrepresentanten. In die enscenering kan hij zichzelf als *subject* opnemen of niet opnemen, hij kan de orde volgens een *contractualistisch*, een *theologisch* of een ander model ensceneren, en hij kan de tijdsdimensie continu of gebroken vormgeven. Belangrijk is echter dat Blumenbergs geschiedtheorie geen *ontologisering* van de geschiedenis impliceert, maar enkel een kader creëert waarin precies de *Selbstbehauptung* gedacht kan worden. Het betekent allerminst dat de moderne mens zich op die plaats in de historische *topologie* kan koesteren in de *immanentie*.

1.3. Politieke theologie en moderne soevereiniteit

Als wij toch over politieke theologie blijven spreken²⁸, ondanks Blumenbergs kritiek op de discursieve strategie die erachter verborgen ligt, dan doen wij dit omdat de controversiële geschiedenis van het begrip ons kan helpen om inzicht te verwerven in het *verlies* - of, in

²⁷ FREUD, "Das Unbewußte" [S.A., III], 1975, p.145-147

²⁸ Er zijn trouwens nog twee redenen om het niet te doen:

1. het feit dat hetzij de notie van *civitas* (uit de patristiek), hetzij de (moderne) notie van *staat* centraal staan in een (al dan niet expliciet) politiek-theologisch denken - begrippen die bijna niet compatibel zijn met het antiek-Griekse *πολις*-begrip. Die incompatibiliteit tussen antieke en moderne legitimaties van het politieke resp. juridische discours vormt echter juist de kern van onze problematiek.

2. de associatie met een theologische denkstroming die eerder eschatologisch dan politiek-filosofisch van aard is, nl. de 'theologie van de hoop' en de 'bevrijdingstheologie' (Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle, e.a.). De opmerking dat het daar niet over gaat, moet volstaan.

Het is de verdienste van de mediëvist Ernst Kantorowicz dat hij een denken dat de structurele verbindingen tussen politieke soevereiniteit en theologisch mens- en wereldbeeld onderzoekt in belangrijke mate geherwaardeerd heeft. Hij heeft dit paradigma ook grotendeels los kunnen maken van Schmitts allesoverheersende anti-modernisme en anti-liberalisme dat het begrip *politieke theologie* verdacht gemaakt had (*The King's two bodies: a study in mediaeval political theology*, Princeton, 1957).

Derrida's termen, het *supplément originaire* - dat gepaard gaat met de politisering van de gemeenschap. Uit de discussie tussen Schmitt en Blumenberg blijkt dat *secularisering* te begrijpen is als een proces van *verdringing*, maar de consequenties van dit inzicht kunnen radicaal verschillen. Vanuit Schmitt denkend betekent *secularisering* de recuperatie van een theologisch bepaald begrippenapparaat in een andere, nl. *politieke* discursiviteit. Tegelijk dreigt in de liberaal-democratische consequenties ervan, vooral in de fictie van de politieke *representatie*, de transcendentie verloren te gaan, en daarmee de positie vanwaaruit het politieke zichzelf als een autonoom discours kan legitimeren. Hét voorbeeld van deze fataliteit is bij Schmitt de Leviathan-symboliek bij Hobbes²⁹. In de lijn van Blumenbergs gedachtengang impliceert *secularisering* een fundamenteel wantrouwen tegenover de moderniteit zelf. De weigering om het *contingente* karakter te herkennen van de revolutionaire verkleedpartijen resulteert in een soort *censuur* die oordeelt over de introductie van radicaal-nieuwe denkmomenten én politieke praktijkervaringen. Een reële *herbezetting* - een geslaagde verdringing, zoals Freud dat zou noemen - wordt daarmee onmogelijk gemaakt. Het theologisch-politieke complex als een probleem dat het denken van de (te institutionaliseren, dan wel reeds geïstitutionaliseerde) *gemeenschap* beheerst, wordt pas écht een probleem voor de *moderniteit*³⁰: "Au lieu du décalage originaire qui semble lier la souveraineté absolue à la religion civile, le *théologico-politique* apparaît comme un antagonisme constituant, affectant de part en part le rapport de la religion à la politique: celle-ci serait marquée par une fonction irréductible de l'imaginaire dans la constitution d'un lien social à la fois immanent et inadéquat, c'est à dire se figurant lui-même à travers une certaine altérité. Dès lors, la politique doit sans cesse conjurer la cristallisation théologique de cette liaison imaginaire - mais réelle - dans la fiction d'un pouvoir transcendant un autre"³¹. Om te vermijden dat de plaats van de soevereiniteit verloren gaat bij het verdwijnen van het 'divine right of Kings'³², moet het bestaan

²⁹ DE WIT, o.c., p.245-252

³⁰ De moderniteit situeren wij, zonder op de consequenties van deze relatief arbitraire bepaling in te gaan, vanaf het einde van de 16de eeuw: een rationalistische theorievorming over de staat, na Descartes, met Spinoza en Hobbes als belangrijkste pioniers.

³¹ Hadi RIZK, "La production du lien social. Imaginaire et religion dans la théocratie, la religion civile et la démocratie", in **Rue Descartes**, 4/1992, p.80

³² Dat betekent een legitimatie van de monarchale macht die rechtstreeks religieus is, onmiddellijk uit de goddelijke orde afgeleid. De stichter van de Britse Stuart-dynastie, koning James I formuleerde hiervan de principes, in zijn **The trew law of free monarchies** uit 1598. Opvallend is dat hij dit uitdrukt aan de hand van de metafoor van het (sociaal) *contract*: "As to this contract alleged made at the coronation of a king, *although I deny any such contract to be made then*, (...) yet I confess that a king (...) willingly promises to his people to discharge honourable and truly the office given him by God over them. But, presuming that thereafter he breaks his promise unto them never so inexcusably, the question is, who should be judge of the break. (...) God is doubtless the only judge, both because to him only the king must make count of his administration (...), as likewise, by the oath in the coronation, God is

van die plaats - leeg of opgevuld - dus op een andere manier gedacht worden. In de mate dat daarvoor een *seculariserend* discours ontwikkeld wordt, is er sprake van politieke theologie in de *moderne* betekenis. Die plaats wordt enerzijds gekenmerkt door een onherleidbare *alteriteit* én een *immanentie*. De *alteriteit* kan de gedaante aannemen van een *derde instantie* (Hobbes' *machina machinarum*), van een bepaalbaar, berekenbaar verlangen (Spinoza's *more geometrico*), maar ook van een *religion civile* (Rousseau). De *immanentie* is de plaats waar het volk een vorm krijgt waar het *present* is voor zichzelf³³. De paradox dat de *immanentie* van een *soeverein volk* en de *alteriteit* van een *theologische* grondslag elkaar lijken te impliceren komt het scherpst naar voren bij Rousseau. Het *sociaal contract* dwingt de burger tot vrijheid, maar deze dwang kan *performatief* enkel vanuit de *volonté générale* efficiënt zijn. De uitdrukking van de *volonté générale* als garantie voor de (politieke) vrijheid veronderstelt in het *sociaal contract* reeds vooraf het bestaan zelf van die *volonté générale*. Wat gefundeerd moet worden, wordt gefundeerd door zichzelf: een heldere illustratie van een *petitio principii*. Alleen door het *sociaal contract* te theologiseren en het te beschouwen als een *transcendente* vorm en norm, kan de identiteit van de *volonté générale* gegarandeerd blijven en de cirkel van de *immanentie* gesloten: "La médiation [tussen het *individu* dat burger wordt en de *volonté générale*, kt] confère au pouvoir et à la loi une certaine transcendence, suscitée par la nécessaire référence *humaine* au divin, éprouvée dans l' 'incomplétude' du lien social. (...) Il en résulte que le vide 'religieux' du pacte d'association se double d'un plein théologique du pouvoir, cercle intérieur à ce pacte qui, pourtant, cherche à conjurer tout extériorité."³⁴ Bij nader toezien blijkt deze *aporie* het resultaat te zijn van een bij Rousseau niet-geproblematiseerde identiteit van *gemeenschap* en *politieke gemeenschap*. De *overdracht* (van de vrijheid) heeft plaats van het te verburgerlijken *individu* of *subject* naar een gemeenschap die als *volonté générale* begrepen en onmiddellijk geïnstitutionaliseerd wordt. Hobbes en Spinoza - die, anders dan Hobbes, geen *derde instantie* nodig heeft - hebben dit probleem van het individualisme vermeden. Zij denken de *overdracht* als een naadloze overgang van *natuurstaat* naar de *institutionele soevereiniteit* (in de vorm van de *staat*). De *gemeenschap* bestaat reeds - men is geneigd te zeggen: als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ - vóór er sprake is van (definitieve) institutionalisering. De kern van deze $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ is de behoefte aan *zelfbehoud*: de institutie heeft meer *macht* om dit te garanderen

made judge and revenger of the breakers. (...) It follows therefore of necessity that God must first give sentence upon the king that breaks, before the people can think themselves freed of their oath." (geciteerd bij David WOOTTON, *Divine right and democracy. An anthology of political writing in Stuart England*, Harmondsworth, 1986, p.103-104 - mijn cursivering)

³³ RIZK, l.c.

³⁴ RIZK, o.c., p.84

dan de pre-institutionele *gemeenschap*. Bij Spinoza is de gebondenheid aan de *politieke gemeenschap* geen symmetrische relatie van *subject* tot *subject*. Zij is fundamenteel a-symmetrisch: het *subject* is onderworpen aan het geheel van de *andere subjecten*. Daarmee zijn de *alteriteit* én de *immanentie* gered. Het is God die de eenheid van de macht in de institutie garandeert en daarmee het *zelfbehoud* verzekert: *deus sive natura*, en die *natuur* (van de mens), dat is precies het zelfbehoud³⁵.

De vraag is echter of door de anticipatie van de *politieke gemeenschap* in de *natuurstaat* - die de *overdracht* garandeert en daarmee de *staat* fundeert - ook het probleem van het politieke handelen zélf, van een blijvend als *alteriteit* ervaren *macht* oplost. Spinoza definieert het politieke handelen als de *organisatie van het verlangen*, en hij eist van de *staat* dat deze het verlangen en de vrijheid beheerst en tegelijk in stand houdt. Daarmee legt hij zowel het repressief potentieel als de grenzen van de politieke institutie vast én garandeert hij de *overdracht* vanuit de *natuurstaat*³⁶. Vanuit deze premisse over de politiek gaat Spinoza explicieter in op concrete kwesties, zoals de theologie van het *mirakel* (hij verwerpt dit vanuit de notie *deus sive natura*: de natuurwetten zijn het handelen van God zelf) en de mogelijke legitimiteit van rebellie en tirannenmoord. Dat is immers het punt waar het verlangen van de *soevereine* regeerder en de vrijheid van de geregeerden met elkaar in conflict komen. Daarmee is hij echter gedwongen de grenzen van de eerder als restloos geponeerde *overdracht* van tot politiek getransformeerde *macht* te erkennen. Die *overdracht* blijkt namelijk niet restloos te kunnen verlopen, precies omdat het gaat om *verlangen*. De *drift* bepaalt het menselijk handelen, zelfs waar het bereid is deze over te dragen aan een *soverein*. Het *verlangen* blijft ook het *politieke handelen* determineren. De politieke *vrijheid* bestaat er precies in dat de regeerder het onvolmaakte in de overdracht niet zonder meer *onderdrukt*, hoewel hij daar principieel wel toe in staat en zelfs toe gemachtigd is. Omdat Spinoza uitgaat van een continuïteit, zowel tussen *natuurstaat* en *politiek* (als institutie en als $\pi\rho\alpha\chi\iota\varsigma$), als tussen God en natuur, kan het bestaan en de werking van het niet-gepolitiseerde verlangen niet écht een probleem vormen. Het betekent wel dat deze natuurlijke *drift* alleen nog *theologisch* gegrond kan worden. En omdat hierdoor de grens getrokken wordt tussen menselijke *verlangens* die te politiseren zijn, en diegene die dat niet zijn, wordt de *politieke* grensbepaling meteen een *politiek-theologische* grensbepaling. Wanneer politiek handelen neerkomt op de organisatie van het verlangen, op een geïnstitutionaliseerde drifthuishouding, dan installeert de *alteriteit*, als politiek nauwelijks representeerbaar gegeven, zich midden in de politiek zoals in $\tau\omicron\ \mu\epsilon\sigma\sigma\omicron\nu$ van Solon.

³⁵ RIZK, o.c., p.89

³⁶ Françoise de GRUSON, "Le politique comme organisation du désir", in *Cahiers Confrontation* (themanummer *L'état freudien*), 11/1984, p.69-70.

1.4. Politieke theologie en democratie

In de *democratie* als de actuele $\pi\rho\alpha\xi\iota\varsigma$ van de bepaling van de verhouding tussen geregeerden en geregeerden, is dat niet anders. De problematiek van de *representatie*, die structureel zoveel belangrijker is geworden, wist echter de theologische sporen nog verder uit, waardoor er van *secularisering* in de (negatieve) betekenis van Blumenberg steeds minder sprake zou zijn. Het centrale probleem voor een politieke theorie van de *democratie* is de veranderde bepaling en de bijzondere vormgeving van de *plaats* van de *macht*. Dat het ook hier om een *exterioriteit* moet gaan, om een *alteriteit* is al gebleken uit de paradoxale pogingen van de *moderniteit* om een *autopoietische* en immanente *politieke gemeenschap* te denken. Voor Claude Lefort is die letterlijk fundamentele plaats een *lege plaats*, die niet door het denken of door de $\pi\rho\alpha\xi\iota\varsigma$ kan toegeëigend worden en daarom evenmin niet gematerialiseerd kan worden. Zodra deze *plaats* - preciezer nog: deze *scène* - door iets of iemand geïncarneerd wordt, dient de praktische *macht* eruit verwijderd te worden³⁷. De opheffing van de verdeeldheid die zich *de facto* bij elke algemene verkiezing voltrekt³⁸ kan niet meer geschieden door de representatie van een *andere*, werkelijke *macht*, maar enkel door een verwijzing naar een *constitutie* die op haar beurt voorwerp is van de politieke $\pi\rho\alpha\xi\iota\varsigma$. Politieke regimes die wél (durven) verwijzen naar een macht die buiten de sociale en politieke orde ligt slagen er niet in de specificiteit van het politieke handelen te verklaren. Ze komen steeds terecht bij een *theologisch* moment, bij een dogmatische waarheid. De *democratie* heeft dan wel de *alteriteit* als legitimerende grondslag afgeschaft door exclusief naar de constitutie als *legaliteit* te verwijzen, maar ze is er evenmin in geslaagd haar specifiek politieke vormgeving te representeren, te ensceneren, ook en vooral niet als zuivere *immanentie*³⁹. De democratische politieke $\pi\rho\alpha\xi\iota\varsigma$ beeldt zich namelijk in dat ze de *alteriteit* zelf heeft afgeschaft: hoogstens is de tastbare, opgevulde vorm verdwenen. Op die manier leveren theorie én $\pi\rho\alpha\xi\iota\varsigma$ zich echter blijvend over aan het *religieuze* dat ze *verdrongen* hebben. Leforts kritiek is in dit opzicht sterk verwant aan Blumenbergs bepaling van *secularisering* als onrecht.

³⁷ LEFORT, "Permanence du théologico-politique?", p.264-266

³⁸ "la singulière procédure du suffrage universel, fondée sur le principe de la souveraineté du peuple, mais qui, dans le moment même où celui-ci est censé affirmer sa volonté, le change en une diversité pure d'individus, chacun abstrait du réseau des liens sociaux dans lesquels se détermine son existence - une pluralité (...) d'unités de compte." (LEFORT, o.c., p.267-268). Dit inzicht is eigenlijk al aanwezig in Kelsens kwalificatie van de parlementaire, *representatieve* democratie als methode van *arbeidsverdeling*. Om de wetgevende arbeid te delegeren (zonder imperatief mandaat) kan het nodig zijn dat 'het volk' fictief als eenheid, als belangengemeenschap gepostuleerd wordt. Daarmee wordt de werkelijkheid van voortdurende (belangen)tegenstellingen echter nauwelijks gemaskeerd. De eenheid van 'het volk', kan hoogstens *normatief* zijn, nooit *reëel* (Vom Wesen und Wert der Demokratie, Tübingen, 1929, p.15).

³⁹ LEFORT, o.c., p.269

Opnieuw lopen de inzichten van Kelsen vooruit op Leforts analyse. De filosofische onderwerping heeft een encensering van de *staat* of de staatsraison tot resultaat, die theoretisch meestal bijzonder problematisch is. Het leidt tot een hybride soort regulatieve idee die de (partij)politieke wedijver en de sociale conflicten onder één noemer brengt, het meest uitgesproken in de notie van *algemeen belang*⁴⁰. In tegenstelling tot een expliciete theologische fundering, is de *staat* (als 'une certaine idée') a-historisch, a-tekstueel, en a-teleologisch. Daardoor is ze, aldus Lefort, vatbaar voor de meest uiteenlopende hypostasiëringen van (voornamelijk) religieuze aard. De radicaal *liberale* variant op deze behoefte aan fundering is de opvatting dat *macht* tot een puur instrumenteel gegeven herleid kan worden en dat 'het volk' slechts de *naam* is voor een contractualistische fictie. Daarin wordt de fictie van de *eenheid* echter enkel vervangen door een fictieve *verdeeldheid*, waarin het *verlangen* (naar eenheid, naar transcendentie) bewust genegeerd (verdrongen) wordt⁴¹. Het is zelfs de meest verregaande vorm van *immanentie*-denken, want de *plaats* van waaruit de politieke zichzelf kan bekijken of bekeken kan worden, is dan ook *effectief* leeg (en niet enkel meer symbolisch). Daarmee zou de *democratie* elke mogelijkheid vernietigen om zichzelf *discursief* te benaderen, om over haar eigen onbehagen, inherente *alteriteit* uit te spreken en te representeren. De vraag of over deze *alteriteit* gedacht kan worden in een ander *paradigma* dan de christelijke heilsgeschiedenis is waarschijnlijk niet te beantwoorden. Dat denken dreigt immers steeds te gebeuren in theologische, religieus-dogmatische begrippen die politiek zonder meer in diskrediet zijn geraakt. Dit is pijnlijk zichtbaar in de pogingen van Batailles *a-theologie* om de *socialiteit* als radicale *exterioriteit* en elk inzicht hierin als (onmogelijke, want té huiveringwekkende) *transgressie* te denken: "Zelfs al zou de enige uitweg voor onze desastreuze gewelddadige socialiteit een compromisloze erkenning zijn van haar gewelddadige excessiviteit (d.i. van haar 'sacrale' uitwendigheid), dan nog lijkt zo'n oplossing, *precies omdat wij dit weten*, principieel onmogelijk. De uitwendigheid wordt immers al in de greep van het begrip principieel 'verinnerlijkt', van zijn radicale exterioriteit ontdaan en in de (rationele of andere) 'economie' van een functionaliteit binnengehaald."⁴² Toch blijft het politiek-theologisch complex, ook in zijn expliciet christelijke vorm, fascineren. Het zou volstaan om een specifiek christelijke eschatologie - als *historische* oplossing voor de breuk tussen het singuliere *subject* en de *gemeenschap* - te

⁴⁰ "Es gibt schlechthin kein Interesse, dem nicht - als dem Interesse der einen - ein widersprechendes Interesse anderer entgegensteht. Das sogenannte *Gesamtinteresse aller* ist eine exakt nachweisbare Fiktion, sofern darunter etwas anderes als ein Kompromiß zwischen entgegengesetzten Interessen verstanden wird." ("Was ist die Reine Rechtslehre?", in KLECATSKY, *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, p.622 - mijn cursivering)

⁴¹ LEFORT, o.c., p.273-274

⁴² DE KESEL, o.c., p.36

seculariseren, door terug te grijpen naar romeinsrechtelijke noties en een (pseudo-)aristotelisch begrip over de verhouding tussen *contingente* politieke *πραξις* en de goddelijke *immanentie* (in de *σοφία*)⁴³. Het is niet meer de monarch die getheologiseerd wordt, maar de *grenzen* van het territorium. Het politieke *domein* krijgt een dubbele betekenis: *gebied* in de materieel-geografische zin van het woord, en *plaats* in de structurele zin, nl. plaats van de *macht*⁴⁴. Lefort concludeert: "tout ce qui va dans le sens de *l'immanence* va dans le sens de la *transcendance*, tout ce qui va dans le sens d'une explication des contours de rapports sociaux va dans le sens de *l'intériorisation de l'unité*, tout ce qui va dans le sens de la définition d'entités objectives, impersonnelles, va dans le sens d'une *personnalisation de ces entités*."⁴⁵ Wij zullen trachten deze beweging te concretiseren aan de hand van twee theoretische benaderingen van de staat: wij gaan in op Schmitts bepaling van de *soevereine vijand*, en behandelen daarna, als een antwoord op het voorgaande, Kelsens opvatting over de totemistische personificatie van het staatsrecht. Op die manier komen wij nog een stap dicht bij het objectief van dit hoofdstuk, nl. een onderzoek naar de institutionele, ideologische en theoretische pogingen om de legitimiteit van de *πολις* als specifieke vorm van politieke gemeenschap te bepalen. De criteria voor de bepaling van *vriend* en *vijand* impliceren immers een verwijzing naar *alteriteit*. En de personificatie van de *νομοι* in de politieke gemeenschap verschaft inzicht in de problematiek van de (politieke) representatie en van het al dan niet *juridiforme* karakter daarvan in de tragedie - ons hoofdthema.

1.5. Het politieke onderscheidingscriterium van Carl Schmitt

In het belang dat Schmitt hecht aan de *politiek* als onontkoombaarheid schuilt een zekere ambiguïteit. Hij is zich immers ten volle bewust van de *historiciteit*, en daarmee van de *contingentie* van de *politieke* gemeenschap. Zijn politiek onderscheidingscriterium is niet de *definitie* of de *inhoud* van de politiek, wel de *toetssteen* om een gegeven *domein* en/of *πραξις* politiek te noemen en als politiek te behandelen. Het luidt als volgt: "Die specifisch politieke

⁴³ LEFORT, o.c., p.295. In het zgn. *Pandektenrecht* was die recuperatie het meest expliciet (zie inleiding § 1 van hoofdstuk II). Over de verhouding tussen politieke kennis (*φρονησις*) en *σοφία* bij Aristoteles, zie § 3.4 van dit hoofdstuk.

⁴⁴ Paul De Man wijst in dit verband op relevante aporieën bij Rousseau. Het begrip *eigendom* verglijdt van een territoriaal bepaalbare notie naar een problematisch middel om relaties tussen *politieke* entiteiten te bepalen, bv. in de notie van *nabuurschap*. In deze *secularisering* van de (contractualistische) stichtingsact van de natie, wordt een krachtige, arbitraire, *theologische* ingreep zichtbaar (Paul DE MAN, "Promises (social contract)", in -, *Allegories of reading. Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven, 1979, p.259-264).

⁴⁵ LEFORT, o.c., p.299 - mijn cursivering

Unterscheidung, auf welche sich die politische Handlungen und Motive zurückführen lassen, is die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*."⁴⁶ Politieke begrippen en representaties dienen steeds *concreet* te zijn om het historisch karakter van de politiek te kunnen toetsen. Zo moet ook de fundamentele tegenstelling (*Freund/Feind*) concreet begrepen te worden: "*Erstens* haben alle politischen Begriff, Vorstellungen und Worte einen *polemischen* Sinn; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden, deren letzte Konsequenz eine (...) Freund-Feindgruppierung ist."⁴⁷ Vanuit deze anti-symbolische⁴⁸ positie kan een zelfstandig politiek criterium geformuleerd worden, als een politiek *domein* dat niet door andere domeinen (mede)bepaald is. De *liberale* opvatting - liberalisme staat bij Schmitt eigenlijk voor radicale moderniteit - vertrekt vanuit de *cultuur* als het *totale* begrip, wat tot gevolg heeft dat het *politieke* vanuit de positie van die *cultuur* benaderd wordt. Schmitt merkt op dat deze positie het eigenlijke *politieke* karakter van dit discours verhuuld. Ook voor *liberalen* is *politiek* primair, maar zij verbergen dit. Daarom benadrukt hij de zuiverheid van zijn eigen *Freund/Feind*-criterium. Hij ontwikkelt drie soorten argumenten:

1. omdat de bepaling van de vijand een *zelfstandig* criterium is, impliceert dit dat deze niet *moreel* slecht, *esthetisch* lelijk of *economisch* concurrentieel moet zijn. Hij is wél *existentieel vreemd*: "es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas Anderes und Fremdes ist"⁴⁹.

2. de politiek relevante *Freund/Feind*-relaties bestaan enkel tussen *collectieven*, de vijand is altijd een *publieke* vijand: "der realen Möglichkeit nach *kämpfende* Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht. Feind is nur der *öffentliche* Feind, weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen (...) bezug hat, dadurch *öffentlich* wird."⁵⁰

3. het *Freund/Feind*-criterium veronderstelt de *reële mogelijkheid* van de oorlog. De 'Ernstfall' is die toestand waarin de *vijand* als 'Negation der eigenen Art Existenz' verschijnt, een dreiging van vernietiging waarin de bereidheid om met het eigen leven het gevaar af te wenden, *concreet* wordt gemaakt. Die laatste horizon (bereidheid tot sterven én doden) is *exclusief* politiek: "Es gibt keinen rationalen Zweck, keine noch so richtige Norm, kein noch so vorbildliches

⁴⁶ SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* (1932/1963), p.26

⁴⁷ SCHMITT, o.c., p.31. Die concreetheid vormt het aanknopingspunt voor de opmerkingen van Derrida over Schmitt (*Politiques de l'amitié*, Paris, 1994, p.101-193), waarover meer in § 1.6 van dit hoofdstuk.

⁴⁸ "nicht als Metaphern oder Symbole" (SCHMITT, o.c., p.28)

⁴⁹ SCHMITT, o.c., p.27

⁵⁰ SCHMITT, o.c., p.29

Programm, kein noch so schönes soziales Ideal, keine Legitimität oder Legalität, die es rechtfertigen könnte, daß Menschen sich gegenseitig dafür toten."⁵¹ Hier blijkt dat de *vijand* - als *derde instantie* - prioritair is en de bepaling van de *vriend* is daar feitelijk (*concreet*) aan onderworpen.

Door het *Freund/Feind*-criterium op deze drie kenmerken (zelfstandigheid, openbaarheid en concrete virtualiteit) toe te spitsen en zich te richten op de *Ernstfall*, ontbreekt bij Schmitt opvallend genoeg elke reflectie over het *τελος* van een (toch even *concrete*) politieke *πραξις*: "Durch diese oberste und unüberholbare Instanz [nl. de *Ernstfall*, kt], die das Dasein als solches betrifft, das Faktum, *daß* man überhaupt da ist, oder die 'Faktizität', weiß sich Schmitts Analyse des Politischen (...) gesichert gegenüber jeder Bestimmung, die irgendein *Was* [nl. een *τελος*, kt] des politischen Daseins betrifft."⁵² Achter de nauwkeurigheid van het *Freund/Feind*-criterium gaat dus een veel fundamenteeler onduidelijkheid schuil, die neerkomt op een (bewuste?) negatie van de singulariteit van politieke motieven en handelingen. Schmitt zegt - maar dit pas in de versie-1932/1963 van **Der Begriff des Politischen** - dat het *politieke* "kein eigenes Sachgebiet [bezeichnet], sondern nur den *Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motive religiöser, nationaler (im ethnischen oder kulturellen Sinne), wirtschaftlicher oder anderer Art sein können"⁵³. Het gaat dus om een radicale *transformatie*, zelfs om een *verabsolutering* van tegenstellingen die zich *op een andere plaats* bevinden en tot stand gekomen zijn. Die nuance is opvallend, omdat Schmitt in zijn eerste versie van zijn opstel (verschenen in 1927) 'het politieke' bepaalt als een zelfstandig *domein*: "Das Politische steht nämlich *selbständig als eigenes Gebiet* neben andern, relativ selbständigen Gebieten menschlichen Denkens und Handelns"⁵⁴. Deze uitspraak is verdwenen in alle latere versies, de gebiedsconceptie is vervangen

⁵¹ SCHMITT, o.c., p.49-50. Deze redenering is slechts schijnbaar pacifistisch. De demonisering van de vijand wordt weliswaar verworpen, maar elders verwijt Schmitt het pacifisme van zijn tijd precies dat het de vijand (nl. de oorlog zelf) moreel verabsoluteert en daarmee zelf de meest gruwelijke oorlog ontketent (DE WIT, o.c., p.105-106). Dit lijkt sterk op Benjamins kritiek op het pacifistisch verzet tegen de dienstplicht. Dienstplicht ('Wehrpflicht') is slechts een toepassing van het inherente geweld dat de handhaving van de rechtsorde bevat ('rechtserhaltendes Gewalt'). Kritiek op één aspect is zinloos als de wezenlijke functies van het geweld zelf ('rechtsetzend' en/of 'rechtserhaltend') niet ten gronde worden onderzocht en bekritiseerd (BENJAMIN, "Zur Kritik der Gewalt", p.186-187). Men moet zich juist afvragen of (de potentiële blootstelling aan) geweld - eventueel zelfs in de vorm van oorlog - niet tot het wezen van de politiek zelf behoort.

⁵² Karl LÖWITH, "Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt", in *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1969, p.111

⁵³ SCHMITT, o.c., p.38

⁵⁴ SCHMITT, "Der Begriff des Politischen", in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 58/1 (1927), p.3

door een intensiteitsmodel, zoals uit het hierboven aangehaalde citaat blijkt⁵⁵. Deze verschuiving heeft twee consequenties: enerzijds voor de betekenis van het *Freund/Feind*-criterium voor de inwendige plaatsbepaling van de *staat* als *politieke* gemeenschap, anderzijds voor de onthulling van het *theologisch* karakter van Schmitts politiek begrip.

Welke (politieke) eenheid is *soeverein*, heeft het recht om de *Ernstfall* of de 'Ausnahmezustand' vast te stellen en vandaaruit de *Freund-Feind-Gruppierung* te realiseren? Dat is een centrale politieke kwestie. Concreet gaat het steeds over de *staat*, *a fortiori* wanneer 'het politieke' een zelfstandig *domein* is en het criterium dus enkel *extern* kan werken. Welk politiek *subject* beslist over het voeren van de oorlog? De dreiging van de oorlog is *constitutief* voor (de *sovereiniteit* van) de *staat*, en dus moet verondersteld worden dat de *interne soevereiniteit*, de eenheid van de *staat*, gegarandeerd is. Dat is niet zo vanzelfsprekend. Als politiek en staat samenvallen, zoals de gebiedsconceptie suggereert - dan ontbreekt een criterium voor wat politiek *intern* betekent. Het besef van deze contradictie heeft bij Schmitt geleid tot het intensiteitsmodel. De *interne* tegenstellingen *binnen* de *staat* moeten levend gehouden worden. Omdat het hier niet kan gaan om staten, moeten die tegenstellingen dus van een andere aard zijn (moreel, economisch, enz.) of *getransformeerd* worden tot *politieke* tegenstellingen (*Freund/Feind*). Zo tekent er zich een historische *dialectiek* af. De *dreiging* van de *burgeroorlog* door de verscherping van de *interne* tegenstellingen is noodzakelijk voor de *identificatie* van de *soevereine* instantie die de *staat* is. Deze tegenstellingen moeten echter weer verdwijnen (een moment van *depolitisering*) om de *externe soevereiniteit* (van de *staat*) effectief te kunnen bevestigen⁵⁶.

Zodra het *subject* van de politieke beslissing bepaalbaar is, volgt een tweede vraag. Wanneer zijn de tegenstellingen zodanig op de spits gedreven zijn en bereiken zij een hoogtepunt dat als *politiek* gekwalificeerd kan worden? De sleutel daartoe ziet de Wit, aansluitend bij Heinrich Meier, in een opvallend vitalistische uitlating van Schmitt: "...mit dem Moralischen die politische Idee verschwindet und jede moralische und politische Entscheidung paralyisiert wird in einem *paradiesischen Diesseits unmittelbaren, natürlichen Lebens und Problemloser 'Leibhaftigkeit'*"⁵⁷. Schmitt bevestigt hiermee dat het *politieke* (de specifiek-politieke tegenstellingen) wortelt in de

⁵⁵ DE WIT, o.c., p.415 e.v.. Hij verwijst naar de analyses van Leo Strauss ("Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen", in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 67/6 (1932), p.732-749) en Heinrich Meier (Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden, Stuttgart, 1988).

⁵⁶ DE WIT, o.c., p.108-114

⁵⁷ SCHMITT, *Politische Theologie*, p.82 - mijn cursivering. Schmitt vat hier, met instemming, de fundamentele bezorgdheid samen van de radicaal-reactionaire denker Donoso Cortès, één van zijn belangrijkste inspiratoren (DE WIT, o.c., p.429 e.v.).

moraal, die op haar beurt in de *theologische* dogmatiek gefundeerd is. Dit impliceert echter ook dat de mens niet meer bereid of in staat is het perspectief van zijn cultureel 'Dasein' als de verschijning van dé Vijand, de antichrist te zien en zijn handelen (politiek, *dus* moreel, *dus* religieus) als een antwoord op de zgn. roep der geschiedenis te begrijpen. Deze eschatologie, die Schmitt zelf pessimistisch noemt, hangt samen met de bepaling van 'het politieke': "Das theologische Grunddogma von der Sündhaftigkeit der Welt und der Menschen führt (...) ebenso wie die Unterscheidung von Freund und Feind zu einer Einteilung der Menschen, zu einer 'Abstandnahme', und macht den unterschiedslosen Optimismus eines durchgängigen Menschenbegriff unmöglich."⁵⁸ Conclusie: de *politiek*, gewapend met haar *zelfstandig Freund/Feind-criterium*, is de enige notie die in staat is de (eschatologische) dialectiek van de 'Geschichtlichkeit' en de veeleisende morele implicaties (kwesties van leven of dood) van de 'Stand der Geschichtlichkeit' in een *communautaire* *πραξις* te *transformeren*. De *plaats* van de politiek is daarmee een *theologisch* standpunt geworden, dat echter nooit naakt zichtbaar kan of mag gemaakt worden. De *objectiviteit* van de *vijand* - de *reële mogelijkheid* is cruciaal - kan niet met een (liberale) discussie te lijf gegaan worden. De antichrist verwacht een ondubbelzinnig antwoord, een *oordeel*. Het is alleen een sterke *staat* die de legitimiteit én de macht daartoe in zich kan verenigen, zoals ook enkel de Kerk (van Rome) de kloof tussen God en mens kan overbruggen. In die (eschatologische) betekenis is de *politiek* 'Unentrinnbar', *onontkoombaar*, zoals de oordeelsdag.

Wij hebben het politiek onderscheidingscriterium van Schmitt op de spits gedreven door er, met de Wit, de dogmatisch-theologische kern van te identificeren. Het is duidelijk dat dit eschatologisch aspect niet in een analogie met de (antieke) notie van *πολις* kan verbonden worden. In de *πολις* kan de 'Öffentlichkeit' (het tweede element van Schmitts criterium) niet vanuit de geïnstitutionaliseerde orde als *apriorisme* gedacht worden. De politieke orde is daar juist het *effect* van de openbaarheid en bereikt nooit de identiteit die in het moderne begrip van *staat* besloten ligt. Concreet is het voor de *πολις* niet nodig om zichzelf vooraf als eenheid te denken, alvorens over te gaan tot de identificatie van de (publieke) vijand. Of en hoe een aangepast politiek onderscheidingscriterium wél relevant kan zijn voor de Atheense *πολις*, daar gaan wij in een volgend paragraaf op in⁵⁹. Daarvoor is het echter nodig om eerste het politiek-theologische

⁵⁸ SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* (1932/1963), p.64. In deze formulering laat hij nog twijfel bestaan over de vraag of het om een *analogie* (tussen dogma en politiek) gaat dan wel of het dogma de politiek fundeert. In de derde versie van *Der Begriff des Politischen* (Hamburg, 1933) - een 'foute' revisie, die hij achteraf min of meer verloochende - is hij veel duidelijker: "...die Leugnung der Erbsünde [zerstört] alle soziale Ordnung." (p.45)

⁵⁹ zie § 2.1 van dit hoofdstuk

vijand-begrip verder te onderzoeken en te confronteren met de geschiedenis van de notie van *φιλία*, geholpen door Derrida.

1.6. Derrida over Schmitt: politiek, theologie en vriendschap

Derrida plaatst zijn commentaar bij het *Freund/Feind*-criterium in een geheel andere context en brengt de door Schmitt zo vermaledijde *depolitisering* in verband met de oorspronkelijke verschuivingen in het *φιλία*-begrip, in de antieke filosofie en in de moderne receptie daarvan. De *τοπος* van deze 'dissémination' is een citaat van Aristoteles door Diogenes Laertios:

ὃ φίλοι, οὐδεὶς φίλος

wie vrienden heeft, heeft geen vriend⁶⁰

Dit citaat is een eigen leven gaan leiden, doordat de datief *ὃ* verbasterd is tot de uitroep *ὦ*. Een *ethisch* (en daarmee *politiek*) criterium veranderde in een *pathetische τοπος* over de relativiteit van en de *onbeslisbaarheid* omtrent vriendschap⁶¹. Derrida's betoog concentreert zich op:

1. de (twijfelachtige) bruikbaarheid van de notie van *vijand* om zowel 'het politieke' als de politieke *πραξίς* te bepalen of te verhelderen.

2. de *metafysische* achtergronden die Schmitts nadruk op het *concrete* karakter en de 'reale Möglichkeit' van de *Freund/Feind-Gruppierung* kunnen verklaren.

Voor Schmitt is de *vijand* dus steeds de *publieke* vijand, die hij indirect terugvoert op Plato. De vijand heet *πολεμῖος* (*hostis*: militaire tegenstander, d.i. *publieke* vijand, de anonieme vertegenwoordiger van een virtueel vijandig collectief) en niet *ἐχθρός* (*inimicus*: gehaat iemand, niet-vriend, d.i. *privé*-vijand). Het politieke criterium (in zijn *extern*, volkenrechtelijk aspect) slaat immers primair op de *oorlog* (*πολεμος*) als *Ernstfall*, en pas in tweede instantie op de *burgeroorlog* (*στασις*):

⁶⁰ Diog.L.Vit., V,21. Dit zou volgens hem een parafrase zijn op
οὐθεὶς φίλος ὃ πολλοὶ φίλοι
geen vriend heeft, wie vele vrienden heeft

(*Eth.Eud.*, VII,XII,1245b21)

en op

οἱ δὲ πολὺφίλοι (...) οὐδενὶ δοκοῦσιν εἶναι φίλοι (πλὴν πολιτικῶς)

de vrienden-van-velen echter (...) lijken vrienden van niemand te zijn (behalve in politieke zin)

(*Eth.Nicom.*, IX, VI,1171a16-18)

Het lijkt te gaan om een puur *rekenkundig* criterium voor ware *φιλία*. Bovendien is het enkel van toepassing op een verheven type van *φιλία* en niet op de politieke vriendschap die utilitair is, en niet geïnterioriseerd kan worden (Jean-Claude FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, 1974, p.209-210).

⁶¹ Derrida behandelt de uitspraken van Montaigne (in "De l'amitié", in Claude PINGANAUD (ed.), *Les Essais*, Paris, 1992, p.145) en Nietzsche (in *Menschliches Allzumenschliches*, [Ed. Karl Schlechta, Band I], München, 1966, n° 376) het meest uitvoerig.

φαίνεται μοι, ὥσπερ καὶ ὀνομάζεται δύο ταῦτα ὀνόματα, πόλεμος τε καὶ στάσις, οὕτω καὶ εἶναι δύο, ὄντα ἐπὶ δυοῖν τινούν διαφοραῖν. λέγω δὲ τὰ δύο τὸ μὲ οἰκείον καὶ ξυ' ἐνές, τὸ δὲ ἀλλότριον καὶ ὀθνεῖον.

Het lijkt mij, vermits er hen twee namen gegeven worden, nl. oorlog en burgeroorlog, dat het ook om twee zaken gaat, die in twee opzichten onderscheiden zijn. Die twee aspecten zijn, zeg ik, dat het in het ene geval om de eigen zaak gaat en om iets verwants, terwijl het in het andere geval om de zaak van een ander en om iets (etnisch) vreemds.

(Pl., *Plta.*, V, 470b)

De overgang van de distinctie *πολεμος/στάσις* naar *πολεμιος/ἐχθρος* is echter niet bij Plato terug te vinden en krijgt slechts bij de Romeinen een politieke betekenis⁶². Bovendien is Schmitts *exegetisch* argument voor de verbinding van beide distincties betwistbaar. Hij beweert dat het bijbelse "Hebt uw vijanden lief"⁶³ enkel op de *ἐχθροὶ* slaat, waardoor hij het christelijk gebod van naastenliefde privatiseert. Löwith stelt echter dat dit gebod juist een kosmopolitisch perspectief opent, en maatgevend beoogt te zijn voor een verhouding tot de hele wereld⁶⁴.

Toch is het beroep op Plato relevant. Voor Plato gaat is het verschil tussen *πολεμος* en *στάσις* een verschil in *φύσις*, en gaat het om *natuurlijke verwantschap*. Dezelfde notie omtrent lichamelijkeheid die bepalend was voor het *natuurlijk* karakter van de *λογος* - in tegenstelling tot het *γραφειν* - duikt in een andere gedaante weer op, zeker waar Plato de *στάσις* in termen van *ziektebeeld* gaat beschrijven. Als Schmitt dus in zijn intensiteitsmodel noodgedwongen beroep doet op het *interne* aspect van het politieke criterium, op de dialectiek van *de-* en *re-politisering* - verwijderd hij zich van het *natuurlijke* verschil waarvan Plato vertrekt⁶⁵, zonder dat hij echter helemaal breekt met de notie van *homogeniteit*, die achter de bepaalbaarheid van de *vijand* schuilgaat. Het blijft in de politiek (intern, maar dientengevolge ook extern) gaan om *identiteit* en *verwantschap* - wat in de *πολις* neerkwam op *ἀυτόχθονια*. Het is precies in het *concrete* karakter van het *Freund/Feind*-criterium dat het naturalisme langs een omweg terugkeert: "Cette

⁶² DERRIDA, o.c., p.109-110

⁶³ *Matth.*, V, 44 en *Luk.*, VI, 27

⁶⁴ LÖWITH, o.c., p.111 en DE WIT, o.c., p.100

⁶⁵ DERRIDA, o.c., p.111-115. Hij wijst er ook op dat de problematiek van de *στάσις* als intern-Grieks verschijnsel - *versus* de 'barbaarse' *πολεμος* - vaak aan de orde komt in de *ἐπιταφιοὶ* (zie § 2.5 & 2.6). Schmitt zelf heeft geprobeerd de notie van *στάσις*, dat een sleutelbegrip is geworden in de dogmatische theologie rond de Triniteit (het dualisme van God-als-Schepper en God-als-Verlosser), te recupereren. Hij wijst op het belang van de bepaling van de *vijand* in revoluties en verwijt de zgn. modernen het verschil in gewelddadigheid, in vijandelijkheid tussen revoluties en klassieke oorlogen te overschatten. Daarmee verwijderd hij zich echter nog verder van Plato's *ontologisch* onderscheid (*Politische Theologie II*, p.117-123).

trouble impureté tient au fait, rappelé par Schmitt, que tous les concepts politiques ont un 'sens polémique', et cela (...) de deux manières: ce sont des concepts *du* polémique, et ils ne sont jamais mis en œuvre hors d'un champ lui aussi polémique. Ces concepts *du* polémique ne sont qu'à *usage polémique*."⁶⁶ De *pathos* waarmee de affirmatie van de *zelfstandigheid* van 'het politieke' gepaard gaat, vertoont volgens Derrida alle kenmerken van een retoriek van *eigenheid* en *zuiverheid*: het gaat immers niet om het bepalen van de *betekenis* van vijandschap (en vriendschap), maar om de *identiteit* van de vijand (en de vriend)⁶⁷.

Deze discursieve strategie heeft tot gevolg dat Schmitt een geprivilegieerde positie voor de bepaling van de *praktische* (= concrete) *identiteit* van 'het politieke' inneemt, nl. de *staat*: "l'analyse du politique, *stricto sensu*, et de son noyau irréductible, c'est-à-dire la configuration ami/ennemi, ne peut que privilégier, dès le départ et comme son fil conducteur, la forme *étatique* de cette configuration: autrement dit l'ami ou l'ennemi comme *citoyen*"⁶⁸. Precies daarin krijgt de *Freund/Feind-Gruppierung* haar specifiek *pathos* mee, nl. de mogelijkheid te doden en gedood te worden. Dat deze transformatie een *exces* - het 'niets' van Bataille - zichtbaar maakt, geeft ook Freud aan⁶⁹. Ook Weber zag dit soort *pathos* ("gemeinsame politische Kämpfe auf Leben und Tod") *structureel* aanwezig in elk politiseringsproces van de *gemeenschap*. Die dodelijke onvoorwaardelijkheid is het resultaat van de affirmatie van de *Ernstfall* (= oorlog) én de *staat* als geprivilegieerde politieke *τοπος*. Hij problematiseert niet in de eerste plaats de notie van *vijand* maar vooral de noties van *vriend* en *vriendschap*. De mogelijkheid om te doden, om te *overleven* in de *Ernstfall* heeft precies (de omkering van) de *vriendschapsrelatie* als mogelijksvoorwaarde:

⁶⁶ DERRIDA, o.c., p.135

⁶⁷ 'Konkret' staat tegenover 'gespenstisch': "sie [de politieke begrippen, kt] haben eine *konkrete* Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine *konkrete* Situation gebunden (...), und werden zu *leeren* und *gespenstischen* Abstraktionen, wenn diese Situation entfällt" (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* (1932/1963), p.31). Deze (theoretische) duidelijkheid staat in schril contrast met Benjamins opmerkingen over de *politie*, de institutie die bij uitstek de moderne staat representeert. Het instituut politie beschikt tegelijk over 'rechtserhaltendes' en 'rechtssetzendes Gewalt', "in einer (...) *gespenstischen* Vermischung" (BENJAMIN, o.c., p.189). Dit spookachtige zit in het onzichtbaar maken van het *metafysisch* perspectief dat bij elke 'rechtssetzende' *beslissing* aanwezig is: "Sein Gewalt is *gestaltslos*" (BENJAMIN, l.c.). Volgens Derrida heeft deze vaststelling nog verregaander implicaties. Ze leidt tot een implosie van de Benjamin zo dierbare distinctie *Rechtssetzung/Rechtserhaltung*, en releveert het *iteratief* karakter (het spook, 'le revenant') van het *stellen* van de wet (DERRIDA, "Force de loi", p.1006-1008). Het spookachtig karakter van de wet *is* dus juist de concreetheid van de macht (de staat) zichtbaar gemaakt in de politie.

⁶⁸ DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p.141. Derrida komt tot die conclusie omdat Schmitt de *staat* positioneert vanuit de dialectiek van de *σπασις* (het *intern* politiek criterium). Daarmee dwingt Schmitt zichzelf om de staat *teleologisch* te interpreteren, in tegenstelling tot Löwith's opmerking dat in Schmitt's politiek criterium elk *τελος* afwezig lijkt.

⁶⁹ [Der Krieg] streift uns die späteren Kulturauflagerungen ab und läßt den Urmenschen in uns wieder zum Vorschein kommen. Er zwingt uns wieder Helden zu sein, die an den eigenen Tod nicht glauben können; er bezeichnet uns die Fremden als Feinde, deren Tod man herbeiführen oder herbeiwünschen soll; er rät uns, uns über den Tod geliebter Personen hinwegzusetzen." (FREUD, "Zeitgemäßes über Krieg und Tod" [S.A. IX], 1974, p.59).

"Das erste und bedeutsamste Verbot des erwachenden Gewissens lautete: *Du sollst nicht töten*. Es war als Reaktion gegen die hinter der Trauer versteckte Haßbefriedigung am geliebten Toten gewonnen worden und wurde allmählich auf den ungeliebten Fremden und endlich auch auf den Feind ausgedehnt."⁷⁰ Het bestaan van de relatie van *vijandschap*, of nauwkeuriger: het denkbaar zijn ervan, wortelt in de - ethisch gezien ondenkbare - mogelijkheid de *vriend* te doden, in een onderdrukte gedachte bij de vreemdheid van elke *dood van de ander* waarvan wij getuige zijn⁷¹. De 'reale Möglichkeit' van Schmitt is dan niet meer de bereidheid tot sterven, en tot doden (van de *publieke*, gepolitiseerde *vijand*). Het is de mogelijkheid om telkens weer, onverwacht, (gedwongen) getuige te zijn van de *dood van de ander*. Dit *verlies* is des te pijnlijker in de mate dat het *eigen* sterven als ondenkbaar - niemand weet zichzelf sterven - wordt ervaren. De *vriendschap* is onmogelijk, want ze eindigt altijd onaangekondigd, ze is het 'mouvement d'ensemble' (Bataille) waarin de dood - het *doodsprincipe* - binnendringt: in het sterven als *exces*, in het verlangen om te doden als virtuele *transgressie*⁷². Het is in de (onto-logische) prioriteit die aan de *vijand* wordt toegekend, in de weigering om deze te denken als *transgressie van en in de vriendschap* dat het theologische van Schmitts strategie zichtbaar wordt.

De Wits analyse van Schmitts mensbeeld als een *eschatologisch* opgevatte 'Stand der Geschichtlichkeit' wordt door Derrida dus aangevuld met een *ontologie* van de 'Ausnahmestand': "L'exception est la règle. (...) Un événement ne peut être événement, et décisif, que s'il est exceptionnel"⁷³. Het is een ontologie die zichzelf ondermijnt, omdat ze impliceert dat de meest *uitzonderlijke* gebeurtenis juist de meest *politieke* is, en dat de 'reale Möglichkeit' *zichzelf* steeds moet uitstellen om in haar meest *intensieve* gedaante te kunnen verschijnen. Als het moment van zo hevig mogelijke *politisering* steeds uitgesteld moet worden zou precies een verregaande *depolitisering* de beste 'Voraussetzung' voor de 'reale Möglichkeit' zijn. Deze aporie is enkel 'op te lossen' vanuit een *theologisch* perspectief, vanuit een antwoord op het *transcendente* dat *immanent* blijft, waar de houding die het antwoord op het oordeel (het Oordeel) mogelijk maakt

⁷⁰ FREUD, o.c., p.55. Impliciet verwerpt Freud hiermee ook het onderscheid tussen *privé-* en *publieke* vijand, dat Schmitt nodig heeft voor om het specifiek *politieke* van de *Freund/Feind-Gruppierung* te affirmeren.

⁷¹ "Je angemessener das Nichtmehrdasein des Verstorbenen phänomenal gefaßt wird, um so deutlicher zeigt sich, daß solches Mitsein mit dem Toten gerade *nicht* das eigentliche Zuendgekommenesein des Verstorbenen erfährt. (...) Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens nur 'dabei'." (HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972, p.238-239)

⁷² DE KESEL, o.c., p.24

⁷³ DERRIDA, o.c., p.151

niet als *exces* (als radicale *alteriteit*, als dreigend verlangen naar *transgressie*) gedacht wordt, maar als *vervulling* - als de *σπασις* van de Triniteit.

1.7. Kelsen over Freud: staat en hypostase

De staat is dus zowel *voorwaarde* ('Voraussetzung') als *resultaat* van *politisering*. Uit deze *double bind* zijn twee ontsnappingsmogelijkheden denkbaar. De eerste is de ontbinding van de *communautaire identiteit*, waarop het politiseringsproces parasiteert. Dat is de richting waarin Bataille denkt. Voor hem is de socialiteit en *a fortiori* de geïnstitutionaliseerde vorm hiervan (de staat) enkel nog als *transgressie* te denken. Die transgressie faalt echter onomhoudelijk, de huivering voor het *reële* is te groot. Maar in dat falen kan de gemeenschap zich niet afsluiten van de buitenwereld en zich koesteren in haar *soevereiniteit*. Zij is gedwongen haar contradicties en haar mislukking in een *imaginaire* gemeenschap te blijven herhalen⁷⁴. De andere weg is de zuiver ('rein') *normatieve* 'Setzung' van de staat, waarbij *rechtsorde* en *staatsorde* begrippelijk samenvallen en elke verwijzing naar een (sociologische) oorsprong en ontwikkeling van de staat verdwijnt ten gunste van een juridisch-dogmatisch geduide *constitutie*: "In dieser Ausschließlichkeit der Geltung der positiven Rechtsordnung liegt, was man bei der Staatsordnung als Souveränität bezeichnet; Positivität des Rechtes und Souveränität des Staates bedeutet - in einem gewissen Sinne - dasselbe."⁷⁵ Zo'n 'reine' staatsidee zet zich af tegen elke vorm van *hypostasering* van de *juridische* notie van de staat. Hij dwingt tegelijk tot kritisch onderzoek van allerlei pogingen om het *sociologische* staatsbegrip als objectiviteit te duiden. Op de radicale juridisering van de staat bij Kelsen gaan wij hier niet in. De kloof tussen *πολιτεία* en *constitutie* zal te groot zal blijken. Met een 'reine *Rechtslehre*' kunnen wij de *πολις* als antieke gedaante van het politiseringsproces nauwelijks duiden. De sociaal-psychologische⁷⁶ interpretaties van de staat-als-hypostase zijn echter wel relevant.

Voor Kelsen zich richt op de religieuze en totemistische theorieën (Durkheim, Freud), levert hij algemene kritiek op een positivistisch-causaal psychologisme in de sociologie. Hij verwerpt de

⁷⁴ DE KESEL, o.c., p.47-48 (zie § 1.1 van dit hoofdstuk)

⁷⁵ KELSEN, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, p.87

⁷⁶ Dit is Kelsens eigen kwalificatie: "Demgemäß sucht die sozialpsychologisch orientierte Soziologie das Wesen des Sozialen im allgemeinen, der sozialen Gebilde im besonderen, speziell auch des Staates nach zwei Richtungen hin zu bestimmen: Erstlich werden soziale Tatsachen als psychische Prozesse, als Vorgänge in den menschlichen Seelen gegenüber den Körperbewegungen einer 'Natur' im engeren Sinn abgegrenzt. Dann aber erkennt man das gesellschaftliche Moment in einer spezifischen Verbindung, einem Verknüpftsein der Menschen untereinander, einem irgendwie beschaffenen Zusammensein, und glaubt diese Verbindung in der psychischen Wechselwirkung, d.h. also darin zu sehen, daß die Seele des andern Wirkung übt und von ihr Wirkung empfängt." ("Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie", in *Imago*, VIII/2 (1922), p.98)

probleemloze overdracht van kenmerken van intern-psychische processen op supra-individuele fenomenen, met de daarin geïmpliceerde miskennen van het *supplement* (of het *exces*)⁷⁷ van de *socialiteit*. In dezelfde lijn zet hij zich af tegen de idee van wilsgemeenschap en 'volonté générale' als funderend principe, omdat deze van een subjectivistische notie van de *wil* uitgaat, ook als er een *derde instantie* geponeerd wordt. De *alteriteit* van de 'volonté générale' is slechts schijn. De *eenheid* van het *subject*, die reeds in de individuele psychologie problematisch is maar paradigmatisch noodzakelijk, kan zeker niet overgedragen worden naar een collectiviteit, zelfs niet als deze opgelost wordt door een (als *staatsorde* begrepen) begrip van *macht*. Zo'n machtsnotie blijft binnen een subjectivistisch en causalistisch paradigma versplinterd. Macht kan psychologisch niet als *machtsmonopolie* (van de staat) geïnterpreteerd worden⁷⁸. Het probleem wordt duidelijker in het commentaar van Freud op de (bij uitstek psychologiserende) studies over het gedrag van massa's, zoals die van Sighele en Le Bon⁷⁹. Hoewel Freud er volgens Kelsen van uit blijft gaan dat de relatie tussen niet-sociale en sociale psychische handelingen een zaak blijft van individuele psychologie⁸⁰, weigert hij toch te spreken over de *hypostase* bij uitstek die de 'Massenseele' is. Hij vertrekt daarentegen van het *libido* als verklaring voor de verbinding tussen 'zielen' in een ervaring of structuur van *gemeenschappelijkheid*. Dit *libido* heeft twee aspecten: als *exterioriteit* is het de gedaante van de macht die de massa/gemeenschap samenhoudt, en *intern* is het de behoefte aan verbinding (tussen de leden van de massa/gemeenschap). In Kelsens interpretatie vertrekt dit *interne* verlangen vanuit een eerste *identificatie* met het *object*. Het *sexuele* aspect hierin wordt verdrongen of gesublimeerd en daardoor zou er een *communautair affect* ontstaan ("[auf] einem von seinem Sexualziel abgelenkten Liebestrieb"⁸¹), meer bepaald ten opzichte van een *leider*. In meer technisch-psychoanalytisch termen: "das Objekt [de leider dus, kt] hat sich an

⁷⁷ Dat is weliswaar een batailliaanse parafrase van Kelsens kritiek, maar op die manier wordt zijn impliciete verwerping van een causalistische opvatting van *subject* en *individu* beter zichtbaar. Deze verwerping, zowel in de beschrijving van maatschappelijke als politieke processen, is echter een elementaire vooronderstelling voor elke *sociologische* reflectie (zie DE KESEL, o.c., p.16).

⁷⁸ KELSEN, o.c., p.107-109

⁷⁹ In zijn *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (S.A., Band IX, Frankfurt a.M., 1921/1982), ging Freud in op de klassieke werken van Scipio Sighele (*La folla delinquente* [Duitse vert. *Psychologie des Auflaufs und des Massenverbrechen*, door Hans Kurella], Dresden, 1897) en Gustave Le Bon (*Psychologie des Foules*, Paris, 1896).

⁸⁰ "Das ist gerade das Spezifische seiner Methode, daß er die Phänomene der sogenannten *Massenseele* als Erscheinungen der *Individualseele* aufzeigt" (KELSEN, o.c., p.112)

⁸¹ KELSEN, o.c., p.116. Er bestaat een zekere gelijkenis tussen deze topologie van het *libido* en het type *vriendschap* dat Aristoteles *φιλία δια το χρησιμον*, *nuttige vriendschap* (*Eth.Nicom.*, VIII,III,1156a11 e.v.) noemt, en waarover Fraisse zegt: "l'amitié utile, peut-être plus durable en fait, a toujours pour horizon une séparation possible, et contient sa propre mort en son principe, la distance des amis par rapport au bien." (o.c., p.220)

die Stelle des Ichideal gesetzt"⁸². De vraag is echter of deze *libidinale structuur* ook speelt bij de constitutie van de *staat* als bijzondere vorm van *organisatie* van deze massa: Freud antwoordt bevestigend, maar maakt een cruciaal onderscheid tussen *ongeorganiseerde* (primitieve) en *georganiseerde* (artificiële) massa-structuren. Bij de laatste is de *regressie* van 'Ich' en 'Ichideal' veel minder verregaand. Volgens de socioloog William MacDougall, die dit onderscheid voor het eerst maakte⁸³, betekent dit verschil dat een *georganiseerde* massa de kenmerken van een *individu* aanneemt. Freud corrigeert dit slechts in die zin, dat hij die kenmerken gelijkstelt met de *libidinale structuur*. Maar beide interpretaties zijn contradictorisch: als de *regressie* (van het 'Ichideal' in het *object*) niet of slechts in beperkt mate plaatsvindt in een *georganiseerde* massa (= de *staat*), dan is er van een *libidinale structuur* helemaal geen sprake meer - conclusie: de 'Setzung' van de *staat* kan niet verklaard worden vanuit een individueel-psychologisch begrip van *massa*⁸⁴. Freud suggereert echter zelf een opening in verband met de artificiële massa: "ob nicht die Massen mit Führer die ursprünglicheren und vollständigeren sind, ob in den anderen der Führer nicht durch eine Idee, ein Abstraktum ersetzt sein kann..."⁸⁵ Waarbij Kelsen meteen opmerkt dat de *staat* niet als zo'n artificiële massa gekwalificeerd kan worden, maar dat de *staat* precies deze *idee* is, 'eine führende Idee', een soort collectieve 'Verstellung' van het 'Ichideal'⁸⁶. Hierdoor kan het verminderen of ontbreken van *regressie* als criterium voor de organisatie van de massa losgelaten worden, en ontstaat er een *politiek* criterium, nauwkeuriger nog: een (metapsychologisch) criterium voor de analyse van de *politisering* als *transformationeel* gebeuren. Deze sociologische paradigma-verschuiving - de erkenning van een sociale, *in casu* politieke, *exterioriteit* of *transcendentie* - is o.a. zichtbaar bij Durkheim, waar de *religie* zorgt voor de objectivering van de *gemeenschap*⁸⁷. Het probleem van deze 'organische Gesellschaftstheorie' is echter dat ze daardoor uitmondt in een verregaande *hypostasiëring*: zij slaagt er niet of nauwelijks in de 'Ununterbrochenheit' van de *staat* te denken, tenzij door de arbitraire sprong van *kwantiteit* naar *kwaliteit*, die typerend is voor het paradigma van de *causaliteit*. Dat is de kern van Kelsens kritiek op Durkheim: "Die 'objektive', von dem subjektiven, d.h. individuellen Wünschen und Wollen unabhängige Existenz der sozialen

⁸² FREUD, o.c., p.106, geciteerd door KELSEN, o.c., p.116

⁸³ Freud neemt het van hem over (zie William MACDOUGALL, *The group mind*, Cambridge, 1920).

⁸⁴ KELSEN, o.c., p.120-122

⁸⁵ FREUD, o.c., p.94

⁸⁶ KELSEN, o.c., p.123

⁸⁷ zie hoofdstuk II, § 1.2

'Dinge' ist in Wahrheit nichts anders als die objektive Geltung der ethisch-politischen Normen, die Durkheim dogmatisch voraussetzt, und dadurch, daß er sie als natürliche Realitäten behauptet, zu rechtfertigen sucht."⁸⁸ In Durkheims naturalisme wordt de samenleving, of beter: de *socialiteit*, verheven tot hetzelfde niveau van *transcendentie* als de godheden uit de primitieve gemeenschappen - waardoor meteen de *macht* van die gemeenschap - in haar *institutes* - gelegitimeerd lijkt. Freud echter doorbreekt deze gelijkstelling van *transcendentie* (= exterioriteit) en *hypostase* (= abstracte objectiviteit), en haalt samenleving (= *gemeenschap*) en god(delijk)heid weer uit elkaar. Dat is de bijdrage van de totemisme-theorie - hoezeer die ook, volgens Kelsen, schatplichtig blijft aan Freuds individueel-psychologische paradigma. De totemisme-theorie stelt de *gemeenschap* gesticht is rond een *Urszene*, nl. de moord op de autoritaire vader-patriarch: de noodzakelijke *zuivering* van die misdaad, gekoppeld aan het feit dat de zonen de moordenaars waren en daarmee de familierelatie als primordiaal in hun sociale bindingen (inclusie/exclusie) plaatsten, maakte dat een offermaaltijd (het samen doden en eten van een dier, een totem) aan de groep een *substantie* verleende, in een zichtbare *communitas*-ervaring. Deze hypothetische (*nachträgliche*) *Urszene*⁸⁹ is om meerdere redenen van *politiek* belang. Om te beginnen is het een bevestiging van de *alteriteit* als fundament van sociale verhoudingen, en bovendien van de klaarblijkelijke noodzaak om die *alteriteit* ook zichtbaar te maken - niet enkel de *religieuze* transcendentie, maar evenzeer als de *socialiteit* zélf. Van zodra echter deze totem het *immanent* principe van de organisatie van de *politieke* *gemeenschap* en haar (contingente) *staatorde* wordt, met andere woorden, als het *symbolische*, het bemiddelende karakter van deze zichtbare exterioriteit vervangen wordt door een ontzag voor de totem als 'tätige Personlichkeit', dan is er sprake van *hypostase*⁹⁰. Er is echter nog iets anders aan de hand in dit totemisme. De sociale eenheid die in de offermaaltijd, en in vele andere *communitas*-ervaringen, letterlijk zichtbaar gemaakt wordt, is tegelijk een gebeuren van verdeeldheid of *deling* ('partage') - het duidelijkst in een ritueel als de dionysische *σπαραγμός*, het verscheuren van het offerdier. De godheid - in zijn vertegenwoordiger, het slachtoffer - wordt vernietigd, opnieuw gedood, terwijl de offeraar (de priester) omgeven wordt met taboes: niet alleen omwille van de onzuiverheid van het bloed van het slachtoffer, maar vooral omdat hij er fundamenteel niet in geslaagd is de *excessiviteit* van de oerscène écht te herhalen - de *transgressie* is onmogelijk, en precies deze radicale *exterioriteit*

⁸⁸ KELSEN, o.c., p.130. Op die manier gaat Durkheim in tegen één van de essentiële premissen van Kelsens denken, nl. dat de logica van de *causale* natuurwetten niet bruikbaar zijn in een *normatieve* discipline als rechts- en staatstheorie (KELSEN, "Was ist die Reine Rechtslehre?", p.612-613).

⁸⁹ Over het belang van de *realiteit* ervan: zie hoofdstuk II, § 1.2.

⁹⁰ KELSEN, o.c., p.138

krijgt gestalte in het tweede deel van het ritueel, de maaltijd⁹¹. Het volstaat dus niet, zoals Kelsen concludeert, te zeggen dat "der dem Rechte transzendente, meta-rechtliche Staat, der in Wahrheit nichts anderes ist als die hypostasierte Personifikation, die realgesetzte Einheit des Rechts, (...) haargenau dem der Natur transzendenten, supranaturalen Gott, der nichts anderes ist als die grandios-anthropomorphe Personifikation der Einheit dieser Natur [entspricht]"⁹². Eenvoudig de analogie vaststellen tussen een dogmatisch godsbegrip, en de daarmee verbonden antropologische en historische legitimaties enerzijds, en de hypostasierende legitimaties (= ideologie) van politieke instituties en politieke *πραξις*, dat is een té eenvoudige verklaring, in zekere zin een 'Verharmlosung' van de *theologie*. Theologie, en zoals uit het voorgaande blijkt is dat sinds Spinoza bijna een constante, is in zekere zin een strategie om de onmogelijkheid van de *transgressie* - die reëel plaatsgreep in de *Urszene*, maar reeds in Abrahams offer van Isaak gefrustreerd werd - te duiden, te rechtvaardigen. Als *politiek*, institutioneel en praktisch, *organisatie van het verlangen* genoemd kan worden, en de grens van dit verlangen - grens, maar ook fundering - een niet te rechtvaardigen ingreep is in de *libidinale structuur*, dan moet dit niet-gerechtvaardigd-zijn telkens opnieuw gerepresenteerd worden, als *eenheid* én als *deling* - en in die *representatie*, in dit theologisch moment, toont de *πολις* zich als niet-representeerbaar: aan de representatie kan geen *macht*, en *a fortiori* geen *legitimiteit*, ontleend worden, deze *scène* is leeg, na de voorstelling. Misschien is dit het enige waarin *democratie* en *δημοκρατία* aan elkaar verwant zijn, wij zullen het bekijken.

⁹¹ Over het offer als mislukte *transgressie* en de betekenis van de gedoemde offeraar daarin, zoals Bataille dit probleem denkt: DE KESEL, o.c., p.42-44.

⁹² KELSEN, o.c., p.140

2. Πολις en politieke πράξις

De concrete verbindingen tussen κοινωνία en πολις, de *ervaring* van en de *reflectie* over 'het politieke' bij de Atheense πολίτης, willen wij in twee bewegingen onderzoeken. In de eerste plaats stellen wij vragen rond de ontwikkeling van wat Christian Meier 'politische Gegenwartigkeit' noemt: de *objectieve* ervaring van de burger die rechtstreeks bij de gang van zaken in de πολις betrokken is, als gesprekspartner, én de *subjectieve* consequenties die dat heeft voor het besef van het heden (Gegenwart) als precair moment, of, algemener, de ervaring van tijd(elijkheid)⁹³. Meiers werk is een analyse van de mogelijkhedenvoorwaarden van een specifieke Atheense *politieke* subjectiviteit - zonder dat hij echter het *singuliere* karakter van het subject-van-de-κοινωνία grondig filosofisch doordenkt. Dat de begrippen een eigen leven leiden - hem wordt verweten aan 'Begriffsgeschichte' te doen⁹⁴ - dat is niet *per se* een probleem: het wordt wél moeilijk als de discursieve kracht van de begrippen de vorm gaat aannemen van een *gefundeerde legitimiteit* van dit subject en de door hem geconstrueerde instituties. Dergelijke legitimiteit kan het discours - met name dat van de geschiedschrijver en de tragediedichter, Meiers bevoorrechte bronnen - níet creëren. Waar hij eindigt bij de invulling van het subject-begrip daar begint onze vraagstelling pas echt, nl. bij de premissen van *het politieke* (als mentaal gebied), de politisering (van de *gemeenschap*: als proces) en de verschuivingen tussen beide.

Tegenover deze poging tot (re)constructie van de naïeve vragen waarmee de Athener zijn relatief onverwacht ontstane positie van πολίτης problematiseerde - eigenlijk zijn het de vragen die wij *nachträglich* bij hem veronderstellen - staat een omgekeerde beweging. De (schaarse) teksten van de ἐπιταφιοὶ λόγοι, de officiële lijkredes voor de gevallen soldaten, geven een opvallend objectief, tastbaar beeld van de wijze waarop de πολις over zichzelf kon spreken. Zij vormen

⁹³ MEIER, o.c., p.43. Elders hanteert hij de term *nomologische kennis* (afkomstig van Weber), die verwijst naar de inspanningen van de πολίτης om zijn denken, handelen en waarnemen zo te ordenen dat het overeenstemt met de *tegenwoordige werkelijkheid*. Hij concretiseert dit onderzoek op twee terreinen. In de *Historiae* van Herodotos vormt de constructie van *zingeving* bij de verbinding van (historisch) *proces* en *gebeurtenis* de mogelijkhedenvoorwaarde voor een narratieve geschiedschrijving (o.c., p. 338-339 & 396). De tragedie is voor Meier dé *τοπος* voor de politisering van de Athener-als-burger (*Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, p.43-44).

⁹⁴ Meier maakt een onderscheid tussen een *nomistische* en een *kratistische* πολιτεία. Hij stelt een verschuiving vast, in de *referent* van de πολιτεία: van de (archaïsch opgevatte) νομος, naar de drager van de πολιτεία, d.i. de groep die er de macht (κρατος) over heeft. Dit laatste beschouwt hij als het *politieke* vertrekpunt van de δημοκρατία als historisch moment. Meiers standpunt is fel bekritiseerd, zeker waar hij Aischylos' *Eumeniden* als dé *τοπος* van deze verschuiving beschouwt (zie Jochen BLEICKEN, *Die athenische Demokratie*, Paderborn, 1994, p. 455-456 & 465-466). Minstens even scherp is de kritiek op de verwijzing naar het *decisionisme* van Carl Schmitt in Meiers *kratistische* notie van δημοκρατία (Matthias KAUFMANN, *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*, Freiburg, 1988, p.139 & 210).

een *burgerlijk* discours in de structurele zin van het woord⁹⁵: een representatie van het zelfbeeld van de πολῖς, haar πολιτεία en haar πολιται, zowel naar binnen als naar buiten gericht⁹⁶. Bovendien zijn de ἐπιταφιοὶ de sleutel tot een inzicht in de *politieke* criteria, zoals de πολῖς die in haar *discours* (λογος) ontwikkelt, in het bijzonder waar het gaat om de φιλία als politieke ἀρετή, *deugd*. Loraux' onderzoek wil doordringen in de abstracte begrippelijkheid van de *retorisch* overbepaalde, maar politiek *existentiële* ἐπιταφιοὶ om de schijnbaar bewust gecreëerde kloof tussen het politiek (maar ook ethisch, én ook militair) discours en de institutionele praktijk in de πολῖς te toetsen aan een *ideologie*-begrip. Dat laatste blijkt in de antieke context moeilijk hanteerbaar. Moderne ideologieën, moeten, als discursieve constructie, werkelijke machtsverhoudingen met fictiesve machtsverhoudingen maskeren, en neigen naar *universaliteit* en *toeëigening* van de geschiedenis. De strategie in de ἐπιταφιοὶ is precies de omgekeerde: de Atheense πολῖς is een *totaliteit*, die uit zichzelf is ontstaan, die in zichzelf blijft (voort)bestaan, en waaruit elke *diachronie* verwijderd lijkt. Anderzijds is het opmerkelijk dat een neutraal taalgebruik over de juridische verhouding tussen meester en slaaf, politiek gebruikt wordt in een retoriek van de hegemonie. Een *politieke* machtsverhouding wordt discursief getransformeerd in een minstens *de facto* als *natuurlijk* beschouwde machtsverhouding. In dat geval kunnen wij wél over ideologie spreken: "Ainsi, à deux niveaux - la guerre et la politique -, les rapports de force se transposent dans l'oraison funèbre en rapports d'émulation au sein du milieu homogène de l'arété (...). Sachant que, dans les cités grecques, la totalité des rapports sociaux passe par la médiation de la guerre et de la politique, on ne s'étonnera pas que cette double instance soit aussi, dans le discours officiel athénien, le lieu même de l'idéologie"⁹⁷. Met andere woorden: een puur *kratistisch* gebeuren wordt in termen van *ethiek*, als ἀρετή, vertaald.

⁹⁵ De term *burgerlijk* discours wordt hier (bewust) ambivalent gebruikt. Enerzijds gaat het om het discours van het *burger-zijn*, van de positie van Atheense πολῖτης, anderzijds om een epistemologisch breekijzer. Broekman onderscheidt drie discursieve strategieën in het modern-burgerlijk discours: (a) de organisatie van spreken en handelen vanuit de categorie van het (immanente) subject; (b) het ontwerpen van een sequentiële causaliteit voor die subjectiviteitsnotie; (c) het richten van beide vorige strategieën op herstel van evenwicht (BROEKMAN, *Recht en antropologie*, p.260-261). De confrontatie van het spreken-over-de-πολῖς met deze (moderne) strategieën werpt een licht op de eerder gepostuleerde betekenis van het subject/πολῖτης als *singulier*, eindig wezen.

⁹⁶ De ἐπιταφιοὶ λόγοι vormen een discours van de (Atheense) *hegemonie*, een spreken-zonder-tegenspraak. Dit was zeker het geval in de eerste helft van de 5e eeuw v.C., toen de zeemacht van Athene de πολῖς een onomstreden machtspositie opleverde binnen het panhelleense gebied. Het was een inefficiënt discours, omdat een opsomming van verdiensten geen oorlog heeft kunnen vermijden, integendeel zelfs. Anders was het in de 4de eeuw v.C., toen het met de Atheense overmacht afgelopen was en de ἐπιταφιοὶ (onder andere) dienden om de weerbaarheid van de Atheners te versterken (LORAUX, o.c., p.90-91). De *bestemming* van de vroege ἐπιταφιοὶ was dus eerder de buitenstaander, de onderworpen (kolonies en bondgenoten, maar ook vijanden), terwijl de latere discours vooral op de eigen πολιται gericht waren.

⁹⁷ LORAUX, o.c., p.340

Een tweede beweging, naast de *πραξις*, is de politieke *theorie*. Het blijft een punt van discussie of er in de 5de eeuw v.C. al kan gesproken worden van politieke theorievorming. De analyses die met name de Sofisten maakten van de werking van de *πολις* enkel functioneel zouden enkel functioneel geweest zijn, gericht op het aanleren van vaardigheden, maar ze vormden geen zelfstandige reflectie⁹⁸. Ook in verband met Aristoteles' *Politica* blijft die vraag bestaan. Enerzijds ontwikkelt Aristoteles wel degelijk een (filosofische) theorie omtrent de *natuur* van de *πολις*, terwijl hij anderzijds de beperkingen van een politieke rede scherpzinnig weet in te schatten en impliciet weigert een filosofie van de *πολιτεία* te ontwikkelen⁹⁹. Indien wij met Lefort, politieke filosofie dus beschouwen als denken over *het politieke*, nl. denken over "les principes générateurs de la société, ou, à mieux dire, des diverses formes de société"¹⁰⁰, dan zijn boek I en boek III van de *Politica* ongetwijfeld politiek-theoretisch van aard. Anderzijds bedrijft Aristoteles politieke *wetenschap*, en geen filosofie, in de andere boeken, opnieuw volgens Leforts *epistemologisch* criterium: "la connaissance trouve son assurance dans la définition de modèles de fonctionnement; elle s'exerce conformément à un idéal d'objectivité qui met le sujet à souveraine distance du social."¹⁰¹ In het onderzoek van de politieke *πραξις* in de diverse regimes problematiseert Aristoteles de *natuurlijke* formatie van de *πολις* niet meer als zodanig. In boek III brengt hij echter wel filosofisch-ethische categorieën zoals de *verdelende gerechtigheid* (*τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς [δικαίον]*)¹⁰² in verband met de verdeling van macht, en hij ziet zich daardoor verplicht de macht *ontologisch* te onderzoeken¹⁰³. Dit heeft op zijn beurt consequenties

⁹⁸ De tragedie, als voorloper van de theorie, zou een poging zijn om het wezen van de *πολις* te begrijpen, maar was tegelijk betrokken bij het functioneren ervan. De Sofisten zouden de eerste politieke theoretici geweest zijn, omdat zij de *πολις* abstract onderzochten en zich afzonderden van de geëngageerde *πολιται* (R.I. WINTON & Peter GARNSEY, "Politics and political theory. II. Political theory", in FINLEY (ed.), *The legacy of Greece: a new appraisal*, Oxford, 1981, p.38). Finley vraagt zich echter af of de politieke beschouwingen van Protagoras (een fervent democraat), Plato (een anti-democraat) en Aristoteles (een gereserveerd democraat) niet eerder een filosofie van de *κοινωνία* zijn, dan wel een *politieke* filosofie (FINLEY, *Démocratie antique et démocratie moderne*, p.79-80). Deze theorie spreekt immers nooit over een relatief zelfstandig politiek *domein*, laat staan over een *staat*.

⁹⁹ René Schaerer zegt, aansluitend bij een opstel van Pierre Aubenque over de relatie *ἐμπειρία/θεωρία/πραξις* in de *Ethica Nicomacheia* en de *Politica*: "...la loi est à la fois rationnelle et contraignante, mais (...) le second caractère ne dérive pas du premier. D'où l'impossibilité, dans cette perspective, d'élaborer une théorie philosophique du gouvernement." (discussie bij Pierre AUBENQUE, "Théorie et pratique politiques chez Aristote", in STARK e.a., *La Politique d'Aristote*, p.117, mijn cursivering). Deze opmerking is dubbelzinnig, omdat ze kan betekenen dat het dwingend karakter van de *νομος* niet politiek en enkel *metafysisch* gefundeerd kan worden, maar ook dat de theorie de politieke *πραξις* niet *institutioneel* wil of kan denken.

¹⁰⁰ LEFORT, o.c., p.256

¹⁰¹ LEFORT, o.c., p.259

¹⁰² *Eth. Nicom.*, V,II,1130b31-32

¹⁰³ vgl. Fr. WOLFF, o.c., p.98-99

voor het meer descriptieve gedeelte van de **Politica**, zelfs waar het gaat om zgn. machiavellistische richtlijnen voor heersers die de macht willen behouden (boek V en VI). Alleszins staat vast dat de politiek-filosofische betekenis van de **Politica** afhankelijk is van Aristoteles' *normatieve* onderneming. Om het (ethische) gehalte van een regime te beoordelen, dienen natuurlijke, *ontologische* criteria omtrent de *πολις* ontwikkeld te worden, en niet omgekeerd. De *πολις* is niet autopoietisch. Toch kan enkel de *ἐμπειρία* leiden naar de bepaling van de *natuur* van de vormen van *gemeenschappelijkheid* (*το κοινον*), waarvan de *πολις* een bijzondere, zelfs de meest volmaakte, verschijningsvorm is. Vanuit een realistische analyse van de macht krijgt *kennis* omtrent het politieke in de *πολις* betekenis. Enkel omdat er een *πολιτεία* bestaat (in werkelijkheid of utopisch) kan de *πολις* als vorm van *το κοινον* beoordeeld worden, en kan naar de *natuur* ervan gepeild worden¹⁰⁴.

De vraag naar het filosofisch gehalte van Aristoteles' *πολις*-theorie is nog in een ander opzicht van belang. Aubenque toont aan dat er een diepe verbondenheid bestaat tussen Aristoteles' metafysica (met name de notie van *contingentie*) en de bestaanswijze van de *δημοκρατία*: de centrale notie hierin is *βουλευσις*¹⁰⁵. Deze technische term past bij Aristoteles in een *ontologie* van de *πραξις*, die op zijn beurt enkel denkbaar is in een *contingente* kosmologie. Ethisch gezien betekent dit dat het mogelijk is de wereld te veranderen, zij het binnen de grenzen van de *φύσις*, de *natuur* die een onafgewerkt karakter bezit. De rationele eigenschap (de *deugd*) die inspeelt op deze contingentie¹⁰⁶ is de *φρονησις*. Aristoteles - en dat is hét metafysisch verschil met Plato - onderscheidt deze nadrukkelijk van de *σοφία*, de kennis van het *noodzakelijke*¹⁰⁷. Dit onderscheid is gebaseerd op een analyse van de voorwaarden tot *handelen* (*πραξις*) en *produceren* (*ποιησις*) in de menselijke wereld:

Γοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν

Die [zaken] waarvan het mogelijk is, dat ze anders zijn, dat zijn [de zaken] die gemaakt worden en de handelingen [die gesteld worden].

(*Eth. Nicom.*, VI, m, 1140a1-2)

¹⁰⁴ Vgl. AUBENQUE, o.c., p.106-109. Dit is typerend voor de positie van Aristoteles tegenover de Sofisten, die hij een ontbreken van *ἐμπειρία* verweet. Aubenque geeft ook aan dat deze positie samenhangt met de educatieve betekenis van zijn politieke theorie, nl. de vraag of een 'goede politiek' aangeleerd kan worden.

¹⁰⁵ De term verwijst rechtstreeks naar *βουλή*, de raad die de beslissingen van de *ἐκκλησία* voorbereidde en uitvoerde (AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p.111)

¹⁰⁶ Door Aristoteles wordt *contingentie* gedefinieerd als *τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*, *datgene waarvan het mogelijk is, dat het anders is* (*Eth. Nicom.*, VI, v, 114027)

¹⁰⁷ *τὰ ἐξ ἀνάγκης (...) τὸ ἐπιστητόν*, *dat wat gekend kan worden over wat uit noodzaak is* (*Eth. Nicom.*, VI, iii, 1139b23-24)

Samengevat: het belang van Aristoteles' politieke denken ligt vooral in de zelfstandigheid die hij toekent aan de *πολις* als menselijke *τοπος*. Hij ontwikkelt een *ontologie* van *het politieke*, vanuit een analyse van enerzijds de *natuur* van de *gemeenschappelijkheid* (*το κοινον*), en anderzijds de (kosmologische) plaats van de menselijke *πραξις*. Het is pas door het verwerven van deze theoretische zelfstandigheid dat de *macht* ook effectief gedacht kan worden en de betekenis van de (verschillende vormen van) *πολιτεια* geduid. De vraag blijft echter waarom de *specifieke* politisering van *το κοινον* - *in casu* als *δημοκρατια* - zélf geen voorwerp was van theorievorming, zelfs niet van ideologie¹⁰⁸. Dit ondanks het feit dat de politieke *πραξις* - als concrete omgang met instituties én als ideologische bepaling van de *τελοι* - aanleiding gaf tot overvloedige reflectie, zoals de tragedie indirect toont.

Onrechtstreeks heeft deze vaststelling van het niet-theoretisch karakter van de ontwikkeling van de *πολις* als *πραξις* ook invloed op onze methodologie. In dit hoofdstuk maken wij bijna geen onderscheid tussen het *juridische* en het *politieke*. De eenvoudigste verklaring is dat, door het ontbreken van een theorie *binnen* de *πραξις* deze distinctie niet te maken valt. Zowel juridische als politieke beslissingen¹⁰⁹ zijn, wat de *πολις* betreft, onderworpen aan een denkvorm die alomvattender is, nl. de *historiciteit*. Een specifiek juridische dogmatiek en een theorie van het politieke zullen zich pas in een latere fase van de ontwikkeling van elkaar onderscheiden. Om die reden is de vraag naar de afhankelijkheid van het ene type discours van het andere ook moeilijk te stellen. Daarvoor is immers een *epistemologisch* instrument nodig dat toelaat de structuur van beide types oordeel te onderscheiden, en alleen een juridische dogmatiek die zichzelf als zodanig affirmeert is daartoe in staat. Een juridische norm is, instrumenteel gezien, steeds een politieke norm, maar het omgekeerde is niet (noodzakelijk) het geval. Als de politiek bepaalt welke norm juridisch is en welke niet, dan is dat een redundante politieke beslissing die niet op een epistemologisch criterium beroep kan doen¹¹⁰. Het enige wat wij kunnen onderzoeken in de juridische oordelen van de *πολις* zijn die elementen die wijzen op een zekere reflexiviteit, kleine aanzetten tot dogmatiek. Een zoektocht naar het *verlangen* om een epistemologisch en normatief verschil te maken, niet naar de *vervulling* ervan.

¹⁰⁸ Zie hierover de discussie van Loraux met Finley. Finley stelt dat het antwoord van de democraten op de filosofische kritiek neerkwam op het negeren ervan: "les démocrates engagés répondaient en les ignorant, en continuant de s'occuper des affaires du gouvernement et de la politique de façon démocratique, sans écrire de traités sur ce sujet" (FINLEY, o.c., p.78). Loraux antwoordt dat dit enkel het probleem verschuift naar de vraag welk statuut de *schriftuur* (als verantwoording van de *πολιτεια*) had in de Atheense *πολις* (LORAUX, o.c., p.180-181).

¹⁰⁹ Volgens het onderscheid van Aristoteles: (juridische) oordelen gaan over het *verleden*, politieke oordelen over de *toekomst* (zie *Rhet.*, I, III, 1358b).

¹¹⁰ Vgl. KELSEN, "Was ist die reine Rechtslehre?", p.620

2.1. Het aangepaste politieke criterium van Meier

Meier stelt terecht dat de geschiedenis van 'het politieke' geen geschiedschrijving is van het ontstaan van *staten*. Het is geen beschrijving van een specifieke institutionele ontwikkeling vanuit een *teleologisch* perspectief, maar veeleer sociaal-wetenschappelijke geschiedschrijving¹¹¹. Dit bevestigt, wat ons onderzoek betreft, de bruikbaarheid van het begrippenpaar *το κοινον/πολις*. Aristoteles legde reeds een indirecte verbinding tussen *πολιτικός* en *κοινός*¹¹². Dit sluit echter niet te uit dat er wel degelijk sprake kan zijn van een *breuk* tussen *το κοινον* en de *πολις*, anders zou de vraag naar 'het politieke' zich immers ook niet kunnen stellen. Vertrekpunt voor Meier vormt het *Freund/Feind*-criterium van Carl Schmitt. Dit criterium diametraal te staan tegenover de (impliciete) Griekse *πολις*-notie die juist gericht is op het *overwinnen* van tegenstellingen: Meier antwoordt dat die contradictie te verklaren is vanuit de - voor de Grieken onbekende - notie van *staat*, die uiteraard centraal staat bij Schmitt. Het criterium wordt wél bruikbaar om een *specifiek* politiek terrein af te bakenen (*Freund/Feind* is een *grensbegrip*) als een *veld van verbindingen en spanningen* ('Beziehungs- und Spannungsfeld'). Tussen de eenheden binnen (maar ook buiten, naast) de *πολις* ontstaat namelijk een orde, waarin *beslissingen* over gemeenschappelijke kwesties worden getroffen, en waarin om posities gestreden wordt van waaruit die beslissingen beïnvloed (kunnen) worden¹¹³. De politiek is dan, volgens een nogal abstracte interpretatie van Schmitts *Freund/Feind*-criterium¹¹⁴, een bijzondere wijze van *associatie* en *dissociatie*: het is de bepaling van de *insluiting* en *uitsluiting* van *πολιται* als *πολιται* en de identificatie van de *πολις*. De cruciale vraag blijft echter waarin die *bijzondere wijze* juist bestaat, in welke mate dit criterium puur formeel is - *polemisch*, zie Derrida - en daarmee zijn (politieke) afhankelijkheid van andere, *in casu* dogmatische, criteria verhult, om finaal in een *tautologie* te

¹¹¹ MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, p.13

¹¹² De comparatief *πολιτικότερος* betekent bij Aristoteles: *meer gemeenschappelijk* (*κοινοτερος*), gespreid over meer burgers:

πολιτικώτερον πλείονας μετέχειν τῶν ἀρχῶν καὶ δημοτικώτερον· κοινότερον τε γὰρ εἶπομεν, (...)

Het is beter voor de polis dat zoveel mogelijk [burgers] deelnemen aan de ambten, en het is democratischer, want het is beter voor de gemeenschap, zoals wij zeggen, (...)

(*Pol.*, II, VIII, 1273b13-15)

¹¹³ MEIER, o.c., p.16-17

¹¹⁴ Die verwatering van het 'Begriff des Politischen' is een punt van kritiek bij Kaufmann: "Wenn er das Politische 'als eine bestimmte Ebene, als ein Feld oder Element faßt, in dem - ganz allgemein gesagt - Individuen oder Gruppen in spezifische Weise in Beziehung aufeinander handeln' [MEIER, o.c., p.35], so bleibt kaum mehr übrig, als daß da irgendwem mit irgendwem irgendwie irgendwas zu tun hat." (KAUFMANN, o.c., p.54).

verzanden. Deze *epistemologische* zwakte¹¹⁵ in het politieke criterium kan echter, in de mate dat Meier zich *de facto* verwijdt van Schmitts theologische premissen, methodologisch vruchtbaar zijn, zoals moet blijken. Volgens Meier contrasteert de relatief statische (zelf)perceptie van het verschijnsel van de politisering in het antieke Athene scherp met de notie van *politieke gemeenschap* van na 1789, waarin een radicaal veranderde *tijdservaring* de perceptie van de (nieuwsoortige) politisering bepaalt. In de *πολις* gebeurde net het omgekeerde: de *πολις* definieert de tijd ('Gegenwärtigkeit'). In de moderne, post-revolutionaire ervaring valt zowel een bewustzijn van het continuüm - gedefinieerd en meteen gereïficeerd als *vooruitgang*¹¹⁶ - op, als de zichtbare mogelijkheid tot bruusk ingrijpen in dit immanente proces. In termen van Schmitt: het poneren, zoniet het creëren van een *uitzonderingstoestand* ('Ausnahmezustand')¹¹⁷. Bovendien is het moderne begrip van politiek een *totaal* begrip: ook de beslissing om gebieden in de samenleving *niet* tot object van politiek handelen te verheffen is een *politieke* beslissing. Het verschil tussen de Atheens-antieke en de Europees-moderne politiek zit echter niet alleen in het geschiedenisbegrip dat eraan inherent is. Daarin wordt zelfs enige verwantschap merkbaar, zoals Meier in zijn Herodotos-analyse aangeeft. Belangrijker nog is de bepaling van het maatschappelijk *niveau* waarmee de verzelfstandigde politieke sfeer zich identificeert en waar deze zich tegen afzet. De politieke *πραξις* van de *πολιτης* betrof enkel de zaken *binnen* de *πολις*, verhoudingen en afspraken tussen verschillende *πολεις* hoorden daar in principe niet bij. De politiek moest een afstand creëren tussen *το κοινον* en *individuele* belangen, maar het paradoxale is dat die afstand werd benoemd in termen van *ἀρετη*, *deugd* - een begrip dat allerm minst democratisch van oorsprong

¹¹⁵ Een probleem dat Schmitt zelf dus ontkent: "Sie [de onderscheiding *Freund/Feind*, kt] gibt eine Begriffsbestimmung im Sinne eines Kriteriums, *nicht als erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe*." (SCHMITT, o.c., p.26 - mijn cursivering)

¹¹⁶ Het moderne vooruitgangsbegrip is volgens Meier de omslag van verandering-als-*kwantiteit* in verandering-als-*kwaliteit*. De *gemeenschap* ziet zichzelf niet alleen als drager van de geschiedenis, maar als de *geschiedenis zelf* (MEIER, o.c., p.440-441). Dergelijke *immanentie* is de *πολις* vreemd, tenzij in de verwijzing naar de *mythe*, zoals dat blijkt in de *ἐπιταφιοι*.

¹¹⁷ Ook Benjamin spreekt over de paradoxale verhouding continuüm/breuk (of: vooruitgang/revolutie), in zijn laatste geschrift, begin 1940, met een verwijzing naar de uitgebroken oorlog: "Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der 'Ausnahmezustand', in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands vor Augen stehen; und dadurch wird unsere Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern. Dessen Chance besteht nicht zuletzt darin, daß die Gegner ihm im Namen des Fortschritts als einer historischen Norm begegnen." (BENJAMIN, "Über den Begriff der Geschichte", p.697. Meier wijst er overigens op dat Benjamin in een notitie bij "Über den Begriff der Geschichte" (zie G.S.I-3, p.1232) suggereert dat revoluties eerder 'Notbremse', dan 'Lokomotive' (Marx) van de geschiedenis zijn (o.c., p.19).

was¹¹⁸. Het moderne begrip van politieke *πραξις* gaat echter, sinds Hobbes, uit van een andere tegenstelling, nl. die tussen de legitieme politieke autoriteit, de Heerser, de *staat* enerzijds, en de zgn. *potestates indirectae*, de sociale actoren van de macht, anderzijds¹¹⁹. Ook in de *interne Freund/Feind*-onderscheiding, bij de moderne staat, gaat het om een spanning tussen collectieven.

2.2. Van *κοινωνια* naar *πολις* : *historische factoren*

De politieke transformatie van de *κοινωνια* werd gunstig beïnvloed door een aantal concrete factoren: de naadloze overgang van de verzameling individuen als *πολιται* naar een *collectief*, naar de *πολις* en de meer abstracte idee van 'Bürgerschaft' (*πολιτεια*, maar niet in de formeel-constitutionele betekenis) en de even vanzelfsprekende beperking van politieke objecten tot enkel datgene wat binnen de *οικος* niet kon geregeld worden (aanvoer en verdeling van levensmiddelen, verdeling van collectieve lasten, zoals bv. *λειτουργιαι*) - het beginsel van *subsidiariteit*¹²⁰. Die vanzelfsprekendheid is meteen ook de achilleshiel van de *πολις*. De institutionalisering bleef beperkt, en door de enge samenhang - bijna zijn het synoniemen - van *πολις* en *πολιτης* kon er geen notie van *staat* ('Staatlichkeit') ontstaan. Het gevolg was dat, zodra de *πολις* een zekere institutionele identiteit had verworven als *δημοκρατια*, Athene (maar ook Sparta) terechtkwam in een haast ononderbroken keten van (semi-)burgeroorlogen en verbanningen. Het feit dat instituties zich niet inpasten in een staatsbegrip betekende echter ook dat de 'politische Gegenwärtigkeit' van de *πολιτης* bijzonder groot werd. De *πολιτης* kon zichzelf zien als de brug, de vaste verbinding tussen duister verleden en onzekere toekomst, concreter nog: als de beslissende factor in een *intentioneel* gebeuren¹²¹. De subjectieve ervaring

¹¹⁸ Dit verklaart bv. de discrepantie die Strasburger opmerkt tussen een ethiek van persoonlijke verhoudingen (die bovendien *agonaal* van karakter was) en een in zijn ogen onderontwikkelde *idee* van politieke gemeenschap. Daardoor zou er sprake zijn van "eine Unausgewogenheit [des] staatsbürgerlichen Empfindens und Denkens zwischen (...) sklavischen Unterwerfung unter den *δεσποτης νομος* (...) und dem freiheitlichen Selbstbewußtsein des Individuums, welches mit Staat und Gemeinschaft auf dem Fuße gleichen Rechtes oder gleicher Billigkeit glaubt." (STRASBURGER, o.c., p.120). Het probleem in deze evaluatie is echter de gelijkstelling van de idee van de *politieke gemeenschap* met de *staatsidee*.

¹¹⁹ Hobbes zag de moderne staat verwickeld in een strijd met (subversieve) kerkelijke groeperingen, die zich beriepen op een theologisch/theocratische *potestas spiritualis*. In zijn Hobbes-interpretatie trok Carl Schmitt dit door naar het hele zgn. maatschappelijke middenveld (kerken, maar ook belangengroepen, partijen, enz.) dat een (in zijn ogen gedegeneerde) *kwantitatief totale staat* vormde, waartegen de *sovereiniteit* van de politiek moest optreden. Dat moest op zijn beurt resulteren in de *kwalitatief totale staat* (DE WIT, o.c., p.219-220).

¹²⁰ MEIER, o.c., p.40-41. Over *subsidiariteit* als *μεθοδος* bij de bepaling van de *φυσις* van de *πολις*, zie § 3.1 van dit hoofdstuk.

¹²¹ Het zijn precies deze factoren (de *πολις* als kwalitatieve vergroting van de *οικος*, de *teleologische* opvatting van de politieke *πραξις*) die Aristoteles *ontologisch* zal trachten te vatten. De definitie van de *πολις* vanuit de *πολιτης* betekent wel de erkenning van de *plaats* van de *macht* bij de *πολιτης*, maar impliceert niet dat er *theoretisch* ook sprake is van *politieke subjectiviteit* in hoofde van deze *πολιτης* (zie § 3.3 van dit hoofdstuk).

van historische macht moet bij de πολιτης bijzonder krachtig geweest zijn, en nauwelijks te vergelijken met de plaats van de moderne *citoyen* in de meest democratische staatsorde. De existentiële betekenis van die ervaring beschrijft Meier als *contingentie-tolerantie* ('Kontingenztoleranz'). Hun concrete politieke πραξις ging slechts in beperkte mate gepaard met voorstellingen omtrent de zin van de geschiedenis, laat staan dat ze zichzelf een historische roeping toedichtten. Tekenend daarvoor is, volgens Meier, de Atheense houding tegenover vijanden (in de eerste plaats: andere Grieken), die ze niet principieel als minderwaardig beschouwden - maar misschien wel zo behandelden. De vijand vereerde hoogstens andere goden, als dat al het geval was.

Dit rooskleurige beeld van het antiek-Atheense vijandbeeld is echter om twee, met elkaar samenhangende, redenen erg betwistbaar. In de eerste plaats verraadt Meier hier nogmaals zijn schmittiaanse inspiratie, door beroep te doen op Schmitts (problematisch) onderscheid tussen de ἐχθρος, de *privé*-vijand, en de πολεμιος, de *publieke* vijand¹²². Deze scholastieke distinctie is *a fortiori* niet houdbaar in verband met de heidense πολις, waar minstens nog sporen waren achtergebleven van een archaïsche *ambivalentie* omtrent bloedschuld¹²³. Ten tweede: het is zeer de vraag of dit vijandbeeld *de facto* wel tolerant genoemd kan worden. De neiging om in het Atheense imperialisme een breuk (en dus een excus) te zien t.o.v. van de al dan niet vrijwillige (anti-Perzische) bondgenootschappen, is een constructie van historici die de jonge δημοκρατια

¹²² SCHMITT, o.c., p.29-30. Derrida's analyse is vernietigend: "Conclusion pratique: en pratique, autrement dit dans cette pratique politique qu'est l'histoire, cette différence entre les différends n'a jamais lieu. On ne la trouve jamais. Jamais concrètement. (...) Aucun événement politique ne peut être correctement décrite ou défini à l'aide de ces concepts. Et cette inadéquation n'est pas accidentelle, dès lors que la politique est essentiellement une *praxis*, comme l'implique toujours Schmitt lui-même en recourant de façon si insistante au concept de *possibilité* ou d'éventualité réelles et présentes dans ses analyse des structures formelles du politique." (DERRIDA, o.c., p.134). Zie § 1.5 van dit hoofdstuk voor de theologische kritiek op Schmitts argumenten.

¹²³ Freud wijst erop dat ook bij het doden van de *publieke* vijand in vele 'primitieve' culturen *ambivalentie* optreedt (gewetensnood *versus* moordlust), waardoor krijgers bij hun terugkeer gezuiverd moesten worden vóór ze hun plaats in de gemeenschap weer mochten innemen ("Zeitgemä ßes über Krieg und Tod", p.55). Of dit bij de Atheners van de 5de eeuw ook nog gold, is omstreven. De enige directe verwijzing is te vinden in Aischylos' *Zeven tegen Thebe* (v.679-682), waar het koor suggereert dat er na een gewone oorlog καθαρις (*zuivering*) mogelijk is, maar voor broedermoord - Polyneikes spreekt steeds over Eteokles als ἐχθρος - niet. Maar uit Euripides' *Ion* (v.1334) en vooral uit Plato's *Wetten* (869d) kan het tegendeel geconcludeerd worden. Wie een πολεμιος doodt, is *ipso facto* gezuiverd. Een ψηφισμα dat na de tirannie van de Vierhonderd (eind 5de eeuw) goedgekeurd werd stelt dat diegenen die iemand doden die de δημοκρατια ondermijnt, automatisch zuiver (όσιος καὶ εύαγης) is, vermits dit soort vijand als πολεμιος gekwalificeerd kan worden (Robert PARKER, *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*, Oxford, 1983, p.113 & 366). Hieruit kunnen we twee dingen besluiten. Er zijn, ten eerste, sporen aan treffen (bij Aischylos zonder meer, maar *a contrario* ook bij Euripides en Plato) van de primitieve *ambivalentie* waarover Freud spreekt, wat betekent dat de πολεμιος politiek en *a fortiori* religieus zeker niet zo neutraal was als Meier suggereert. Ten tweede blijkt het onderscheid ἐχθρος/πολεμιος zo soepel te zijn dat, zoals het geciteerde ψηφισμα toont, de notie van πολεμιος overdrachtelijk gebruikt kon worden voor de στασις binnen de Griekse πολις.

onmogelijk konden associëren met koloniale onderdrukking ¹²⁴. Bovendien neigde de officiële Atheense retoriek juist naar een compleet uitwissen van de vijand-als-evenwaardige. Hij figureert enkel om de eigen heroïsche verdienste van de Athener beter te doen uitkomen, en heeft bovendien geen enkele verdienste aan een eventuele Atheense nederlaag¹²⁵. In zekere zin neemt de inferioriteit van de ander, de vreemdeling (en *a fortiori* wanneer die de *publieke* vijand is) zelfs toe, naarmate *πολις* en *δημοκρατία* het Atheense zelfbewustzijn doen groeien¹²⁶. Het op een *staatsidee* betrokken, en tegelijk abstract en a-moreel begrip van publieke vijand in Schmitts politieke theorie, verhindert precies inzicht in de politisering als *subjectivering*¹²⁷ en de rol die (het creëren van) de afstand tot de *ander* daarbij, ook voor de Atheense *πολιτης* speelde. In de Atheense *πολις* zijn de instituties nooit tot een dergelijk niveau van complexiteit uitgebouwd, dat de *πολις* een *staatskarakter* zou gekregen hebben. Daarom kunnen wij stellen dat het ontbreken van zo'n institutionele *hypostase* het bewustzijn en tegelijk de tolerantie voor de contingentie van het bestaan (van de *πολις*, en van ieder individu als *πολιτης*) in de hand heeft gewerkt. Het bestaande mythisch-rituele en ethische kader - bv. in een formule als *ἱερα καὶ ὄσια*¹²⁸ - kon voorlopig overeind gehouden worden. De contingentie bleef leefbaar, omdat de opwindende ervaring van het zelfstandig handelen *in politicis* de ongekende moeilijkheden van het zélf nemen van beslissingen min of meer compenseerde. Contingentie en autonomie hielden gelijke tred. Op die manier kon de druk op kosmologie en wereldbeeld de vorm aannemen van een 'gemeisterte In-Frage-Stellung'¹²⁹.

De vraag naar de oorsprong van de antieke *politieke gemeenschap* levert per definitie een *a posteriori* antwoord op: een zoeken naar doorslaggevende factoren, gebeurtenissen, ervaringen die een hele voorgeschiedenis plots een *zin* verlenen, die niet uit die voorgeschiedenis zelf opgemaakt kan worden. Meier geeft op die manier een aantal pre-politieke factoren aan "die es bewirkten, daß die griechische Kulturbildung in den entscheidenden frühen Phasen weitgehend *unpolitisch*

¹²⁴ FINLEY, "The Athenian Empire: a balance sheet", in -, *Economy and society in ancient Greece*, London, 1981, p.42

¹²⁵ LORAUX, o.c., p.81 & 140

¹²⁶ Vgl. KRISTEVA, *Étrangers à nous-mêmes* [Ndl. vert. *De vreemdeling in onszelf*, door Irene Beckers], Amsterdam, 1991, p.64

¹²⁷ *Subjectivering* betekent hier niet de bewuste affirmatie van een autonoom *cogito*, wel de ervaring van gespletenheid in de constitutie van een *zelf*. De analogie met de *psychogenese*, waarin ook de ander-van-het-zelf constitutief is, is niet toevallig (zie hoofdstuk I, § 3.6).

¹²⁸ zie hoofdstuk I, § 3.3

¹²⁹ MEIER, o.c., p.46-47

war. Eben darin lag die Chance für die Entstehung des Politischen bei den Griechen."¹³⁰ Met andere woorden, politieke (maar kan men dat dan wel *politiek* noemen?) onmacht als mogelijksvoorwaarde voor het ontstaan van de *πολις* als eigen-aardige vormgeving aan de *κοινωνία*.

Een verklaring voor het ontstaan van de *πολις* bevat dus twee soorten factoren: elementen die als zodanig politiek neutraal zijn, d.i. geen verklaring opleveren, en elementen die deze eerste factoren transformeren tot sociale structuren (en instituties) die een politiek karakter krijgen. Het begint bij het uiteenvallen van de koninkrijken van het Mykeense type, en het verdwijnen van de *ἀναξ*¹³¹, rond de 11de eeuw v.C.. Door het verdwijnen van de zgn. paleisculturen (Knossos, Mykene) ontstond er een geopolitiek vacuüm, waardoor de Grieken, bevrijd van de horigheid aan de grond, zich konden verspreiden over een gebied dat van Cyprus tot Sicilië reikte. Ze werden daarbij geconfronteerd met sterk uitgebouwde, verfijnde oosterse culturen, die echter - voorlopig - geen bedreiging voor hun (economische) activiteiten vormden. Deze opvallende combinatie van culturele *nabijheid* en (machts)politieke *afstand* voorkwam juist dat er machtsconcentraties ontstonden. Er bestond immers geen bedreiging voor het (helleense) kerngebied, er moest geen land veroverd worden (het was beschikbaar), en brede lagen van de bevolking - tot dan toe hoofdzakelijk agrarisch actief - namen deel aan deze kolonisatie, die gepaard ging met uitgebreide handel én zeeroverij. Monarchen konden over dit soort activiteiten geen controle verwerven, en verdwenen snel: enkel de zee heerste¹³². De ontplooiing van het Griekendom in deze *homerische* tijden zorgde dus, paradoxaal genoeg, voor een soort ontlasting van het politieke: afleiding van de bevolkingsdruk door verspreiding, opkomst van voornamelijk mercantiele middenklasse, ontstaan van een panhelleense¹³³ openbaarheid, in de vorm van een soort 'Gesellschaftsnation'¹³⁴. De archaïsche, feodale bindingen worden minstens gerelativeerd, zoniet

¹³⁰ MEIER, o.c., p.62

¹³¹ zie hoofdstuk I, § 2.1 en VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, p.31 & 38

¹³² Melchinger benadrukt sterk dit 'Meerbewußtsein', zeker waar dit materieel tot uiting komt in de oriëntatie van de theaters. De zee vormt haast steeds de scènische achtergrond: "... der Geist der auf der Isonomia beruhenden Freiheit, hatte in der Polis die Herrschaft (Demokratie) nur erlangen können dadurch, daß die Suprematie des Landbesitzes gebrochen wurde, und die wurde gebrochen durch den Aufschwung des Handels zur See. (...) Als die Polis Macht über ihr Land hinaus gewann, gewann sie es als Seemacht. Der Satz, daß das Theater die Polis ist, läßt sich durch das 'Meerbewußtsein' erhärten." (*Das Theater der Tragödie*, p.128)

¹³³ Het gebruik van dit begrip is hier niet helemaal gepast. Als ideeëncomplex is het *panhellenisme* een creatie van Herodotos die politiek geëxploiteerd werd door de Sofisten, in de late 5de eeuw (de ROMILLY, *Les grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988)

¹³⁴ MEIER, l.c.. Hans Schaefer plaatst 'Gesellschaftsnation' tegenover 'Kulturnation'. Het gelijklopende ritme van de politisering was in de meeste *πολεις* belangrijker voor de vorming van een (pan)helleense *nationale identiteit*

geheel doorbroken. Toch valt het op dat rond de 7de eeuw v.C. in verschillende *πολεις* een *τυραννις*-regering aan de macht komt. Zo'n regime houdt echter nooit lang stand, en de invloed ervan op het politiseringsproces is relatief gering - hoogstens drukken zij hun stempel op de *economische* machtsverdeling. De verschijning van deze *τυραννεις* wijst vooral op een aangescherpte ervaring van *sociale mogelijkheden* bij de bredere bevolking: deze despoten willen de virtuele macht ofwel radicaliseren, ofwel juist tegenhouden. De intensivering van de *κοινωνια* kreeg het duidelijkst gestalte op bij uitstek politiek terrein, nl. het militaire: de oprichting, in Athene, van de *hoplietenfalax*. Hierdoor werd de middenklasse actief ingeschakeld bij de verdediging van de georganiseerde *κοινωνια*. Er was geen geld voor huursoldaten, dus werd de loyaliteit van de eigen burgers *politiek* gekocht. Precies hetzelfde zou, ongeveer een eeuw later en veel rechtstreeks gebeuren bij de opbouw van de Atheense vloot. Bovendien sloot het statuut én de militaire praktijk van de *ὀπλιτης* aan bij de aristocratische *ἥθος* uit de *homerische* periode, in tegenstelling tot de positie van de *θητες* - de dagloners, de laagste klasse van *πολιται*, die als roeiers in Themistokles' vloot zouden dienen¹³⁵. Vormgeving van een aristocratisch *ἥθος* en maatschappelijke nivellering leken dus goed bij elkaar aan te sluiten. Voor de boeren die *ὀπλιται* werden betekende de toename van hun politiek-militaire betrokkenheid een (beperkte) mogelijkheid om hun economische toestand te verbeteren. Om precies te zijn, het voorkwam een dreigende catastrofe, nl. het bezwijken onder de schuldenlast. Dit probleem zou pas definitief opgelost worden door de *σεισαχθεια* van Solon.

Deze specifieke factoren - kolonisatie, met als gevolg: verminderde bevolkingsdruk; hoplietendom, met als gevolg: financiële lastenverlichting - vormen echter *an sich* geen verklaring voor de specifiek-Atheense 'mise en forme de la société'. Het zijn hoogstens erg vage *mogelijkheidsvoorwaarden*: de economisch-historische discussies tonen enkel aan hoe de *gevolgen* achteraf de mogelijkheid tot vaststelling van de *oorzaken* (vooraf) beslissend bepalen. Zo stelt Meier: "Es scheint mir also gänzlich verkehrt zu sein, die Steuerfreiheit, die die Bauern genossen, zur wesentlichen Voraussetzung ihres politischen Aufstiegs zu erklären."¹³⁶

Hij beweert hiermee te reageren op een stelling van Finley, die echter, bij nader toezien, genuanceerder is. Finley zegt namelijk: "I suggest that tax exemption was an important *underpinning* for that novel and rarely repeated phenomenon

dan de gemeenschappelijke taal en religie, de natuurlijke omgeving e.d. ("Das Problem der griechischen Nationalität", in -, *Probleme der Alten Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, Göttingen, 1963, p.298).

¹³⁵ De slag bij Marathon (een *veldslag*) was bij uitstek geschikt om als model voor (aristocratisch geïnspireerde) *ἀρετη* te fungeren, de slag bij Salamis (een *zeeslag*) veel minder. Omwille van een verwarrend realisme kon deze moeilijker in het discours van de *ἐπιταφιοι* worden ingepast (LORAU, o.c., p.162-171).

¹³⁶ MEIER, o.c., p.70

of classical antiquity, the incorporation of the peasant as a full member of the political community."¹³⁷ Deze conclusie volgt uit de vaststelling dat in de klassieke *πολις* en in de Romeinse *res publica* - dus niet die (vroeg) *κοινωνία* die af en toe aan *τυραννις* ten prooi viel - belasting op grondbezit beschouwd werd als een kenmerk van *τυραννις*, en het ontbreken ervan als typisch voor de *πολιτεία*. 'Underpinning' hoeft bij Finley niet *oorzaak* te betekenen, wél (synchrone) *voorwaarde* voor de *politieke* macht van de boer-als-*πολιτης*. Meier heeft principieel gelijk, maar een uitspraak over *ideologie* is geen uitspraak over historische *causaliteit*.

In tweede instantie zijn er factoren, die wel rechtstreeks relevant zijn voor het politiseringsproces als historische *ervaring*: een *intellectuele* (de positie van Delphi) en een *economische* factor (het statische grondbezit). Tijdens de kolonisatie van Hellas en omgeving, had Delphi zich ontwikkeld tot een plaats van uitwisseling ('Umschlagsplatz'), een plaats van intellectueel gezag, waar gehandeld werd in informatie, ideeën, voorstellingswijzen. Waarom precies deze orakelplaats beslissende invloed verwierf, is minder duidelijk, alleszins staat vast dat de uitspraken van het orakel een politiek-praktische betekenis kregen, en zeker niet (uitsluitend) hermetisch klonken. Delphi zou, en dat is opvallend, zelf nooit een machtspolitieke rol spelen. Het ontleende zijn gezag uitsluitend aan intellectuele inhoud en religieuze autoriteit¹³⁸. Delphi nam een *derde positie* in: een *τοπος* die buiten de macht stond maar desondanks (of beter: precies daarom) de machtsstrijd kon beïnvloeden en sturen. Het gezag van Delphi maakte op die manier de notie van *το μεσον*¹³⁹ mogelijk, een notie die Solon als *νομοθετης* ook in praktijk zou brengen. De positie van Delphi bracht een dynamiek op gang waarin *verandering*, hervorming in praktijk denkbaar wordt, waarbij - en dat is wellicht nog belangrijker - de ultieme intellectuele referentie gepaard gaat met het ontbreken van politieke macht. Delphi - of het orakel *tout court* - is de *τοπος*, materieel (geografisch) en abstract, voor een *νομος*-begrip dat in zijn institutionele uitdrukkingwijze, nl. als *νομος γεγραμμενος*, verwijst naar de leegte van de macht, de *lege plek*. Delphi staat er borg voor dat de versplintering van de *macht* (en daarmee ook de verstrooiing van de *kennis*) niet noodzakelijk leidt tot een definitieve aantasting van het vertrouwen in de orde - in *ethische* termen: de *δικη*. Het politiseringsgebeuren als *ervaring* - dat wil zeggen: de mogelijkheid om een in principe onbeperkt aantal mensen aan de macht in de *κοινωνία* te laten deelnemen - maakt geen ontoelaatbaar risico meer uit. Mensen blijken in staat de orde aan het wankelen te brengen, maar net zozeer bezitten zij de kracht en de mogelijkheid om de *δικη* te herstellen: dat is de betekenis van de soloonse *εὐνομία*. Meier noemt de delphische boodschap

¹³⁷ FINLEY, *The ancient economy*, Berkeley, 1973, p.96 - mijn cursivering

¹³⁸ MEIER, o.c., p.75

¹³⁹ Zie hoofdstuk III, § 2.5

een 'Lehre von Begrenztheit'¹⁴⁰, die inhoudt dat de mens alles wat des mensen is principieel in zijn macht heeft en aan kan. Die grens kan echter niet overschreden worden, zonder de *κοσμος* zelf in gevaar te brengen. Dat komt dicht in de buurt van de aristotelische leer omtrent *contingentie* en *φρονησις in politicis*¹⁴¹ die wij verderop behandelen. De politieke consequentie hiervan is, dat het voor de *πολιτης* niet alleen *mogelijk* is, maar ook als *verplichting* geldt aan de uitgedijde macht deel te nemen, zoals Solons *στασις*-wet dat het radicaalst uitdrukt¹⁴².

De relatie tussen economie en politieke ontwikkeling - de tweede factor - in het antieke Griekenland, en in Athene in het bijzonder, is moeilijk te duiden: "la cité n'est pas seulement un cadre politique, elle est un cadre social et par conséquent économique; (...) ce principe de base doit être complété par cette règle complémentaire: il n'existe pas, ou il n'existe que dans une mesure très relative dans l'Antiquité classique grecque, ce qu'on pourra appeler une sphère économique, un domain propre et - relativement - autonome de la vie économique. Non seulement l'«économique» ne peut être étudié que par référence au «politique», mais l'«économique» n'est pas homogène à lui-même."¹⁴³ Het fundament van de relatieve economische stabiliteit in de eeuw die voorafgaat aan het ontstaan van de *δημοκρατια*, is het statisch karakter van het grondbezit. Er moet echter een onderscheid gemaakt worden tussen *produktieve* eigendom van landbouwgrond, en grondbezit als teken van rijkdom, als materiële voorwaarde voor 'conspicuous consumption'. Het is deze laatste vorm die meer en meer met *όροι* bezwaard zal worden, een ontwikkeling die, in de 5de en 4de eeuw tot groot prestige-verlies van de oude aristocratie zal leiden. De *όροι* waren een vorm van onroerende zekerheid, die erin bestond dat schuld en borg, met een inscriptie op een stenen tablet dat op de gehypothekeerde grond werd geplaatst, openbaar gemaakt werden. Deze

¹⁴⁰ MEIER, o.c., p.78

¹⁴¹ Aubenque (o.c., p.167) wijst op de wortels van het klassieke *φρονησις*-begrip in de traditie, bv. waar Aristoteles een oude spreuk citeert:

θνατὰ χρὴ τὸν θνατὸν οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν
het is nodig dat de sterfelijke [zich bezint] over sterfelijke zaken, maar niet dat de sterfelijke zich bezint over onsterfelijke zaken.

(*Rhet.*, II, XXI, 1394b6)

Deze *τοπος* werd toegeschreven aan de komediedichter Epicharmos (begin 5de eeuw) en keert vaak terug in de tragedie, bv. bij de profeet Kalchas in Sophokles' *Ajax* (761), of bij het koor in Euripides' *Bacchanten* (395).

¹⁴² Die hield de verplichting om bij een ernstig conflict (*στασις*, *burgeroorlog*) in de *πολις* partij te kiezen: νόμον ἔθηκε (...) ὃς ἂν στασιαζούσης τῆς πόλεως μὴ θῆται τὰ ὄπλα μηδὲ μεθ' ἐτέρων ἄτιμον εἶναι καὶ τῆς πόλεως μὴ μετέχειν.
hij stelde als wet (...) dat hij die, wanneer binnen de polis een conflict was ontstaan, bij geen van beide partijen de wapens opnam, zijn burgerrechten zou verliezen, en niet meer tot de polis zou behoren.

(*Ath. Plta.*, VIII, 3, 5)

¹⁴³ VIDAL-NAQUET, "Économie et société dans la Grèce ancienne: l'oeuvre de Moses I. Finley", in -, *La démocratie grecque vue d'ailleurs: essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, 1972, p.81

zakelijke zekerheden dienden, opvallend genoeg, niet om middelen vrij te maken voor investeringen, voor produktieve doeleinden¹⁴⁴. Het is de dubbelzinnige positie van dé produktievoorwaarde bij uitstek in het antieke Athene: de *grond*, die, zoals in de romeinsrechtelijke figuur van het *patrimonium*, niet uit de οἶκος vervreemd kon worden. Deze positie tussen *ethische* en produktief-economische betekenis maakte een homogene notie van economie *versus* politiek onmogelijk. De invoering van het geld, eveneens in de soloonse periode, veranderde dit beeld niet ten gronde. Het was niet het gevolg van een handelseconomie, het leidde evenmin in die richting, maar betekende eerder een vastleggen van sociale verhoudingen, een teken van stabiliteit¹⁴⁵. Die stabiliteit heeft nog een andere dimensie. De antieke πολις was een zgn. *consumptiestad* (en geen *produktie-* of *handelsstad*, zoals de middeleeuwse gemeenten - vgl. de terminologie van Sombart en Weber¹⁴⁶). Kenmerkend voor dit type stad zijn de sociale én *politieke* integratie van de stad *sensu stricto* en het achterliggende platteland, een verschijnsel dat op zijn beurt te verklaren is door de uitbesteding van de produktiviteit zelf aan μετοικοι en vooral slaven, terwijl de πολῖται zelf leven van de claims die ze op de op die manier voortgebrachte produkten hebben. Een op slavernij gebaseerde economie is per definitie statisch: loonarbeid is niet concurrentieel (er is dus geen arbeidsmarkt), de consumerende klasse blijft beperkt in omvang in verhouding tot de gehele bevolking (de interne markt kan nauwelijks groeien), zodat er geen stimuli zijn voor de verhoging van de produktiviteit, en voor economische expansie¹⁴⁷. Wij kunnen echter concluderen, dat de (statische) economische stabiliteit ten tijde van de soloonse hervormingen, één van de mogelijkhedenvoorwaarden vormde voor de ontwikkeling in de richting van δημοκρατία, in de zin van virtuele verdeling van de macht over een zo groot mogelijk aantal πολῖται. De sociaal-economische integratie van centrum en hinterland - dat wil zeggen: adel en boeren - maakte het mogelijk de (her)indeling van de

¹⁴⁴ FINLEY, "Land, debt and the man of property in classical Athens", in -, *Economy and society in ancient Greece*, p.69. Finley geeft ook aan dat in de bereidheid om geld te lenen voor verspilling een oude deugd meeklinkt. Paradoxaal genoeg droeg die echter zowel politiek als economisch bij tot het verval van de aristocratische ἀρετή.

¹⁴⁵ VIDAL-NAQUET, o.c., p.76. De introductie van geld maakte deel uit van de νόμος - in engere zin, nl. de soloonse wetgeving. Deze ontwikkeling suggereert ook de invoering van een economisch *uitstel*: "Da Tauschwert eine bestimmte gesellschaftliche Manier ist, die auf ein Ding verwandte Arbeit auszudrücken, kan er nicht mehr Naturstoff enthalten als etwa der Wechselkurs." (MARX, *Das Kapital* (I), p.97 - mijn cursivering). Het is deze *ruilwaarde* die in het *geld* gefetisjeerd wordt. De transformatie naar de *symbolische orde* wordt 'materieel' bevestigd, en de verdwijning van het natuurlijk karakter van de *ruilwaarde* (in tegenstelling tot de *gebruikswaarde*) wordt 'a aufgehoben'.

¹⁴⁶ FINLEY, "The ancient city: from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond", in o.c., p.13-15. Hij verwijst naar Werner SOMBART, *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, München, 1928, en WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (hoofdstuk "Der Stadt").

¹⁴⁷ FINLEY, o.c., p.15

bevolking met een *tabula rasa* en vanuit zuiver *politieke* behoeften door te voeren (Solons vier klassen, Kleisthenes' hervorming van de φυλαί). Van sociale klassen in de klassiek-marxistische zin - d.w.z. gebaseerd op een ongelijke verdeling van de produktiemiddelen - kon in het antieke Athene nauwelijks gesproken worden, zeker niet in het institutionele kader van de πολίς als gemeenschap van πολῖται.

2.3. De betekenis van de hervormingen van Kleisthenes

De volgende stap is de beschrijving van het hervormingsproces zelf, van de *beleefde* historische ervaring die Perikles, in zijn ἐπιταφίος uit 431/430 v.C., zelfbewust een naam geeft:

καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία
κέκληται.

Wat de naam betreft, vermits niet voor enkelen maar voor de meesten bestuurd wordt, is deze [constitutie] democratie genoemd.

(Thuc., *Pel.*, II, xxxvii, 1)¹⁴⁸

De centrale figuur in de hervorming van de πολίς is Kleisthenes. Er bestaat discussie over de vraag of de nieuwe πολιτεία meteen als δημοκρατία, dan wel als ἰσονομία moet bestempeld worden - waarbij er pas een ware δημοκρατία zou ontstaan zijn na de afschaffing van de macht van de Areopaag, door Ephialtes in 468 v.C.. Zeker is alleszins - rekening houdend met snelle, en daardoor tot ambiguïteit aanleiding gevende, verschuiving in het politieke *vocabulaire* - dat de bevestiging van de ἰσονομία de strijd om de macht definitief *politiek* oriënteerde, en zo de πολιτεία een specifieke plaats toekende in de sociale structuur van de πολίς (anders dan bv. de vraag naar ἰσομοιρία, *herverdeling van de grond*, onder Solon)¹⁴⁹. Louter *synchroon*

¹⁴⁸ Dus niet een meerderheid die bestuurt, maar die bestuurd wordt. Maar men kan deze definitie van δημοκρατία *decisionistisch* doen klinken: "Certes la formulation en est assez vague pour permettre qu'on glisse à ce sens - voire pour inciter à ce sens" (LORAUX, o.c., p.185). Maar ook dan blijft het de vraag of ze als bevestiging van de overgang van een *nomistische* naar een *kratistische* notie van beslissing kan beschouwd worden. In dezelfde zin interpreteert Meier het tribunaal in Aischylos' *Eumeniden*, nl. als scheiding tussen *geldigheid* en *waarheid* van een politieke beslissing. Concreter: een meerderheidsbeslissing is verbindend, zelfs al spreken er *dwingende* argumenten tegen (MEIER, o.c., p.193-194). Of Perikles' τοπος als bevestiging van 'Mitsprache' kan geïnterpreteerd worden (o.c., p.247) is dus helemaal niet zeker. Perikles/Thucydides heeft het trouwens over οἰκεῖν, wat in eerste instantie (*be*)wonen en *bewoonbaar maken* betekent, en pas in overdrachtelijke zin *besturen* of *regeren*. Perikles' definitie kan zo in verband gebracht worden met Aristoteles' genealogie van de κοινωνία, in de *Politica*, maar het gaat om meer dan theorie. De betekenisverschuiving van οἰκεῖν/οἶκος wijst immers op de kern van Kleisthenes' onderneming zelf. Het is de *concrete* οἶκος, de woning als *plaats* die het behoren tot de πολίς νόός elk ander element bepaalt. Πολῖται en οἰκουντες zijn haast synoniemen geworden, de γένος verliest elke relevante *politieke* functie en betekenis (vgl. Nicole LORAUX & Patrice LORAUX, "L'Athénien Politeia avec et sans Athéniens: esquisse d'un débat", in *Rue Descartes*, 1/2 (1991), p.65).

¹⁴⁹ Pierre LÉVÊQUE & VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1973, p.31

bekeken, doet de machtsovername van Kleisthenes zich voor als één van de vele momenten van *στασις*, concreet: als een strijd tussen twee dominante, aristocratische families (de Peisistratiden en de Alkmeoniden) om de macht strijden en daarbij beroep doen op binnen- en buitenlandse bondgenoten. De neiging bestaat dan ook om hét centrale werkstuk in de hervorming, nl. de herindeling van de *φυλαί* (lett. *stammen*) in eerste instantie als een middel ter consolidering van de macht te beschouwen.

Deze achteraf zo cruciale hervorming kwam op het volgende neer. De toegang tot de *πολις*, via de verwerving van het statuut van *πολιτης*, was in Athene vanuit de basis georganiseerd. De *φρατρία* (lett. *broederschap*) vormde de basiseenheid, die de initiatie in een ritueel organiseerde en de toegang tot het burgerschap controleerde. De *φρατρία* vervulde dus een brugfunctie tussen privé-domein en openbaarheid, en legitimeerde/fundeerde tegelijk het handelen op beide terreinen vanuit een religieus bepaalde identiteit, en niet - en dat is van belang - vanuit gemeenschappelijke sociale of economische *belangen*. Drie *φρατρία* vormden samen een *φυλή*, en Athene kende vier *φυλαί*. Daarnaast bestond er nog een territoriale indeling in *δημοί*, *dorpen*, met plaatselijke bestuursmacht. Kleisthenes deelde Athene in drie gebieden in: de stad (*ἀστυ*), het kustgebied (*παράλια*) en het binnenland (*μεσογαια*). Binnen die gebieden voegde hij de *δημοί* samen tot dertig zgn. *τριττες* (lett. *derden*, nl. van een *φυλή*), tien per gebied, en vervolgens verbond hij telkens drie *τριττες* in één *φυλή*, één *τριττης* per gebied, wat resulteerde in tien *φυλαί*, die dus telkens uit drie verschillende territoriale types bestonden. Elke *φυλή* bevatte zo *πολιται* uit drie verschillende gebieden, waardoor de regionale binding verloren ging en elk politiek belang verloor. Tegelijk werden de *δημοί* de basiseenheden van het systeem, waar die term voordien gereserveerd was voor gemeenschappen buiten de stad (*ἀστυ*). Toch zag dit er in praktijk minder arbitrair uit dan het lijkt: er werden gebieden bij elkaar aangesloten, zodat machtscentra ontstonden (bv. Piraios en Eleusis in één *φυλή*), terwijl anderzijds stedelijke kernen bewust moeilijk bereikbaar werden gemaakt voor hun kustgebieden, waarmee ze bovendien nauwelijks verwant waren (bv. Phaleron, de kern van de Peisistratiden, en Aphidna/Marathon, een bolwerk tegen Peisistratos c.s.)¹⁵⁰.

De herindeling van de *φυλαί* is niet de enige hervorming van Kleisthenes, maar wel de belangrijkste. De betekenis ervan - die veel dubbelzinnigheid oproept - moet nauwkeurig bepaald worden. Dat de intentie van de bestuurlijk-territoriale herindeling een vermenging van de verschillende soorten *πολιται* was lijkt evident, maar vertelt niet veel. Alleen de integratie, als volwaardige *πολιται*, van de bewoners van binnenland en kustgebied is een politieke factor van enig gewicht. Van daar uit kon Kleisthenes een machtsbasis tegen de Peisistratiden opbouwen. Dat kan echter evenmin de hele hervorming verklaren¹⁵¹. De bewuste verstoring van de aristocratische bindingen is een tweede element van verklaring: "[das] Bestreben, die innerpolitischen Rivalen, denen er sich gegenübergestellt sah, dadurch aus dem Felde zu schlagen, daß er die bisherigen selbstverständlichen und nie angetasteten Grundlagen des aristokratischen

¹⁵⁰ LÉVÊQUE & VIDAL-NAQUET, o.c., p.17-18

¹⁵¹ MEIER, o.c., p.106-107

Einflusses zerschlug."¹⁵² Daarbij plaatst Meier terecht een aantal vragen. Hoe is het mogelijk om zonder oproer en zonder repressie-apparaat, enkel door een administratieve maatregel zulk een effect te bereiken? Is dat dan wel in werkelijkheid het effect, nog afgezien van de intentie? Een diepgewortelde aristocratische sociale structuur liet zich ongetwijfeld niet zo gemakkelijk manipuleren. Daarom is het juist de vraag of de bestaande geïnstitutionaliseerde indelingen wel zo belangrijk waren voor de traditionele aristocratische bindingen. Is het niet eerder zo dat de herindeling van de φυλαί voortkwam uit een heel andere dynamiek, die zich gescheiden van de aristocratische achterhoedegevechten ontwikkelde, nl. een *politieke* dynamiek die gedragen werd door een relatieve gelijkheid onder de (potentiële) πολῖται¹⁵³?

Een derde verklaring - die Meier niet echt onderzoekt - stelt dat Kleisthenes, tot op zekere hoogte bewust, een *openbaarheid* wilde creëren¹⁵⁴. Het valt op dat Kleisthenes, die op een beslissend moment in de στάσις samen met al zijn bondgenoten verbannen was, binnen Athene altijd kon blijven rekenen op actieve weerstand tegen de τυράννις van de Peisistratiden. Ostwald verklaart dit door de grote slagkracht van de ἰσονομία als slogan¹⁵⁵. Maar zijn beroep op de publieke opinie is ontoereikend, omdat het reeds een erg actieve openbaarheid *a priori* veronderstelt. Als ἰσονομία een mobiliserende betekenis had, dan was het op het terrein van de machtsverhoudingen: "Instaurer l'isonomie, c'est (...) placer l'ἀρχή ἐς το μέσον. Historiquement, l'idéal de l'isonomie correspond au moment au plus d'une cité grecque (...) s'efforce de résoudre ses problèmes (...) *par le fonctionnement même de ses institutions, par son νομος*."¹⁵⁶ Een dergelijke 'mise en forme' veronderstelt dat de sociale structuur niet meer als probleem ervaren wordt, maar dat de *politieke orde* (als ordening van de ἀρχή) als cruciaal beschouwd wordt. De herindeling van de φυλαί - en de hieraan gekoppelde hervormingen - blijkt dan de hefboom te zijn om de *verplaatsing* van de ἀρχή naar το μέσον, *het midden(veld)*, te realiseren. De *openbare* discussie over concrete politieke kwesties kon daardoor de *regel* (νομος?) worden, en was niet meer de uitzondering. De oude φυλαί-structuur, hoe verzwakt ze, qua sociale impact, ook was, stond daarvoor in de weg: die ballast moest opgeruimd worden. De

¹⁵² SCHAEFER, "Besonderheit und Begriff der attischen Demokratie im V. Jahrhundert", in o.c., p.139

¹⁵³ MEIER, o.c., p.108-112

¹⁵⁴ Lévêque & Vidal-Naquet koppelen de herindeling van de φυλαί als hervorming van de *ruimte* (tot *espace civique*) aan de hervorming van de *tijd*, nl. de wisseling, tien keer per jaar (dus elke φυλή op z'n beurt), van de πρυτανεία (het voorzitterschap van de ἐκκλησία én de zorg voor het heiligdom van Ἑστία): πρυτανεία werd een eenheid van tijd, m.a.w. de tijd werd 'gepolitiseerd' (o.c., p.18-23)

¹⁵⁵ Vgl. OSTWALD, *Nomos and the beginnings of Athenian democracy*, p.155 e.v.

¹⁵⁶ LÉVÊQUE/VIDAL-NAQUET, o.c., p.32 - mijn cursivering

schaduw van een symbolische afhankelijkheid van de πολῖτης van de aristocratie beletten zicht op en inzicht in *reële* machtsverhoudingen¹⁵⁷. Wat de eigenlijke instituties betreft - ἐκκλησία, βουλή - veranderde er formeel weinig met Kleisthenes. De centrale maatregelen - in verband met de φυλαί en de πρωτανεία - schiepen enkel voorwaarden om de invulling en de betekenis van die instituties te heroriënteren. Concreet moest de (directe) deelname aan deze organen maatschappelijk opgewaardeerd worden: "die politische [Identität] wurde die maßgebende unter den gesellschaftlichen Zugehörigkeiten"¹⁵⁸. De πολῖτης moest ervaren dat zijn wil in deze instituties uitgedrukt en gehonoreerd werd. Die continuïteit tussen burgerlijk *verlangen* en politieke πραξίς noemt Meier 'bürgerliche Gegenwärtigkeit'. Wij krijgen dus een dialectische beweging: vanuit de (veranderde) sociale structuren eiste de πολῖτης deelname aan de ἀρχή, terwijl de institutionele πραξίς van die ἀρχή moest garanderen dat de πολῖτης die deelname ook als reël ervoer¹⁵⁹. Kleisthenes liet waarschijnlijk ook daarom de in belangrijke mate *religieus* ingevulde, toegangsprocedures tot het statuut van πολῖτης, via de φρατρίαί, intact. Hij heroriënteerde echter wel het τέλος van dit statuut/status in de richting van een duidelijke *politieke* identiteit. De volgende institutionele stap is dan relatief gemakkelijk te zetten, hoewel deze in praktijk veel meer opschudding veroorzaakte dan de φυλαί-hervorming: de afschaffing van de politieke macht van de Areopag. In de mate dat er zo iets als historische logica bestaat, was deze maatregel van Ephialtes, in 468 v.C., een logisch gevolg van de politisering van de vrije Atheense bevolking. Als de ἀρχή zich écht ἐς το μέσον moest bevinden, dan moest het dak van het traditionele institutionele bouwwerk wel instorten. Daarmee bereikte de πολίς een nog verdergaande graad van *openbaarheid*. Die ervaring werd echter meteen gekoppeld aan wat Meier 'ein besonderes Ausgesetztsein' noemt¹⁶⁰: een diep gevoel van kwetsbaarheid, van *singulariteit* bij de πολῖτης, nog benadrukt door de klaarblijkelijke zwakheid van het institutionele bouwwerk zelf. Instituties werden van hun macht beroofd of verdwenen gewoon, maar er kwam weinig in de plaats: men moest zich behelpen met abstracties en het *politieke* bestaan trachten te vatten tegenover een even

¹⁵⁷ MEIER, o.c., p.122-123

¹⁵⁸ MEIER, o.c., p.127

¹⁵⁹ Het is opvallend dat Meiers redenering hier de schmittiaanse *aporie* over de substantiële homogeniteit ('Gleichartigkeit' en *identiteit* van regeerders en geregeerden) van de democratie vermijdt, nl. dat de voorwaarde van homogeniteit tegelijk τέλος van de (democratische) staat is. Wie geen democraat is moet hardhandig tot democraat gehersenspoeld worden (zie DE WIT, o.c., p.174 e.v.). Meiers dialectiek poneert immers geen voorafgaandelijke eis van *politieke* homogeniteit, enkel een min of meer veralgemeende perceptie van een (nieuwe) stabiliteit van de sociale structuren.

¹⁶⁰ MEIER, o.c., p.152

krachtige ervaring van δεινον. In Sophokles' *Antigone* worden beide uitersten waartussen de πολιτης zich geplaatst wordt, slechts gescheiden door een leesteken: ὕψι πολίς· ἄπο λῆς¹⁶¹.

2.4. Politieke identiteit als tautologie: voorlopige conclusies

Het is riskant te spreken over het resultaat van de politisering van de κοινωνία - in zoverre bij Aristoteles πολίς en κοινωνία haast inwisselbare begrippen worden - in termen van *identiteit*. In het vroeg-antieke denkkader nemen zowel de notie van *subject* als die van τέλος geen, of alleszins geen centrale, plaats in. De gevaren worden trouwens snel zichtbaar in Meiers uitweiding over de πολιτεία onder Perikles¹⁶². Vanuit zijn fundamentele thesis dat *de politiek* (als πραξίς, in het openbaar, op de ἀγορά) dé bepalende, zoniet de enige, identiteit van de Atheense πολιτης uitmaakte, tracht hij grenzen tussen politiek en niet-politiek te trekken. Het lijkt er sterk op dat zo'n onderneming uitloopt op een *tautologie*: de burger is πολιτικός omdat hij zich actief met de πολίς bezighoudt. Met dat zgn. feit komen wij niet veel meer te weten. Dat de constitutie van het onderscheid tussen maatschappelijke bindingen en geïnstitutionaliseerde politieke πραξίς het belangrijkste effect was van Kleisthenes' hervormingen, en de dynamiek in de richting van een radicale δημοκρατία definitief op gang bracht, dat kunnen wij zonder veel problemen aannemen. Ook de vaststelling dat die identiteit zich moeilijk in *waarden* laat uitdrukken, dat het dus niet om een *isonomische* of *democratische* ἦθος gaat is even plausibel, zij het met enig voorbehoud¹⁶³. Maar Meier gaat een stap verder: "Die Bürger wurden so ausschließliche Bürger, daß sie nicht als Interessengruppen in der Politik auftreten konnten. Von daher war der Gehalt und die Thematik der Politik bestimmt. Es ging um das, was die Bürger als Bürger beschäftigte, was die Stadt als ganze betraf, um die Beziehungen auf der politischen Ebene und die zwischen verschiedenen Poleis."¹⁶⁴ Na een uiteenzetting over de specifiek politieke *solidariteit* die met dit gedeelde πολιτης-bewustzijn gepaard gaat, stelt Meier dat deze notie van πολιτεία, van politiek als *identiteit*, veronderstelt dat alles wat buiten de politiek valt niet gepolitiseerd kon worden ('niet

¹⁶¹ Soph.*Ant.*, 370. Vgl. MEIER, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, p.41

¹⁶² MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, p.247-272

¹⁶³ Uit Loraux' onderzoek van de ἐπιταφιοί blijkt enerzijds het ontbreken van een retorisch hanteerbare ἦθος voor πολίς en δημοκρατία, hoewel het beroep op het traditioneel-homerische discours wel een behoefte daarnaar suggereert. Anderzijds dekken de notie van *waarde* (met name *in politicis*) en van ἦθος elkaar allerminst: het intentioneel aspect van een bepaald handelen (de relatie πραξίς/τέλος) kan enkel doorslaggevend zijn in de mate dat intentionaliteit bepalend is voor de beoordeling van dit handelen (WILLIAMS, o.c., p.66). Dit veronderstelt, wat *het politieke* betreft, een autonome politieke waardenschaal. Zowel die waardenschaal als die exhaustieve notie van intentionaliteit ontbreken in de Atheense πολιτεία.

¹⁶⁴ MEIER, o.c., p.259

zur Disposition stand')¹⁶⁵. Gebieden als economische ordening, maatschappelijke ordening, educatieve systemen, religie konden niet via de instituties van de *πολιτεία* ter sprake komen, konden geen inhoudelijke scheidingslijnen voor eventuele partijen opleveren. Zo wordt de definitie van *de politiek* in het Athene van de 5de eeuw v.C. niet alleen, en nóg duidelijker een *tautologie* - "Im Gegensatz dazu [tot de moderniteit, kt] wurde die Polis mit der Bürgerschaft, oder auf griechisch: der *politeia* identisch"¹⁶⁶, maar komt ze bovendien in een regelrechte (en opnieuw schmittiaanse) *aporie* terecht. Schmitt beschouwt, zoals wij uiteengezet hebben, in de eerste versie van **Der Begriff des Politischen**, *het politieke* als een zelfstandig *gebied*¹⁶⁷, naast en tegenover de economische, esthetische, morele *gebieden*: het politieke *gebied* is dat van de 'Freund- und Feindgruppierung'. Maar in de definitieve versie (1932/1963) verandert hij - ondanks zijn eigen ontkenning - het politieke *paradigma*: het gaat niet meer om gebiedsafbakening, maar om een transformatie ('Umschlag'), onder druk van de toegenomen *intensiteit* van de tegenstellingen die in een ander gebied ontstaan zijn¹⁶⁸. Naar de diepere redenen voor Schmitts verandering van standpunt - en vooral: voor de ontkenning ervan - hebben wij het raden. Het verschil maakt echter duidelijk dat er niet over *de politiek* gesproken kan worden en dat er niet politiek gehandeld kan worden, zonder dat de *gebieden* die opgeheven moeten worden ook geraakt worden of omgekeerd, zonder dat die *gebieden* de politiek raken in het proces van verzelfstandiging dat eigenlijk nooit eindigt en nooit afgewerkt is. Bovendien valt met een *a posteriori* geponeerde politieke *identiteit* niet uit te maken op welke basis er beslist wordt op het enge gebied wel en het andere niet aan de politieke institutionaliteit te onderwerpen. Tenzij men het *concrete* criterium van de 'Ausnahmezustand' als beslissend moment neemt, maar dat is slechts een verschuiving van het probleem. Het zou, in die logica, immers juist de *πολις* moeten zijn die over de *Ernstfall* beslist. Deze *πολις* bestaat echter (nog) niet, toch niet als *politieke τοπος*, en beschikt zeker niet in haar embryonale vorm over een *soevereiniteit*, die met de (moderne) staat vergelijkbaar is¹⁶⁹. De enige redding uit deze impasse zou kunnen zijn dat men de *πολιτεία*, in de betekenis van

¹⁶⁵ MEIER, o.c., p.268

¹⁶⁶ MEIER, o.c., p.270

¹⁶⁷ SCHMITT, "Der Begriff des Politischen" (1927), p.3-4

¹⁶⁸ SCHMITT, **Der Begriff des Politischen** (1932/1963), p.38

¹⁶⁹ De notie van *στασις* is instructief. Derrida geeft aan dat de term *στασις*, in tegenstelling tot *πολεμος* (de oorlog *tussen* *πολεις*) niet zozeer institutioneel functioneerde, maar als politiek *ziektebeeld* ('nosographie politique', o.c., p.112-113). Nicole Loraux en Patrice Loraux stellen dat *στασις* steeds meer een *analytisch* begrip werd, dat Aristoteles in staat zou stellen politieke omwentelingen (*μεταβολαι*) *teleologisch* te duiden, waarbij elke *μεταβολη* ongeveer samenvalt met een (historische) *στασις*: "Les *metabolai* ne sont pas l'itération d'une même *pathos*, mais la série différenciée de tous les assauts qu'une constitution peut supporter." (o.c., p.74)

'Bürgerschaft', als een soort *volonté générale* beschouwt, als resultante van een sociaal-contractuele operatie. Daarmee verdwijnt echter definitief elke descriptieve illusie, terwijl Meier juist inzicht wilde verschaffen in de *ἐμπειρία*, de *ervaring* van de *πολιτης qua πολιτης*. Schmitt (en Meier met hem) leggen zo'n nadruk op het *autonome* karakter van politiek resp. *πολιτεια*, vanuit de behoefte van de politieke *retoriek* om, met het oog op het opdrijven van de zelf als authentiek politiek geponeerde tegenstelling (nl. *Freund/Feind*), de afhankelijkheid van morele, culturele, economische en andere onderscheidingen te ontkennen¹⁷⁰. De fundamentele vergissing die Meier lijkt te maken, is de volgende. Hij verheft de burgerlijk-politieke (en autonome) *dynamiek* die zich in het ontstaansproces van de *ισονομια/δημοκρατια* aftekent, tot de enige *identiteit* van de *πολιτεια* én *πολιτης*. Hij *reïficeert* een gebeuren dat maatschappelijk (en cultureel, en economisch, etc.) bepaald blijft, tot een zelfstandige bewustzijnsstructuur. Op die manier wordt de *πολις*-als-ervaring een *hypostase*: elk (iteratief) moment van *ontbinding* wordt uit de *existentie* van de *gemeenschap* verdrongen, en het *normatieve* karakter van de *πολιτεια* (in de betekenis van *institutionele orde*) verdwijnt achter een (ontologisch ingevulde) politieke *subjectiviteit*. De verdeeldheid is onzichtbaar gemaakt, en de *πολιτεια* (maar dan in de betekenis van 'Bürgerschaft') wordt ontdekt als historische kracht, als *drift*. De *πολις* is *totem* geworden, een 'tätige Personlichkeit' waarvoor men grondeloos ontzag heeft. Deze zelfstandigheid is echter onhoudbaar, niet alleen op het niveau van economie en geopolitiek, maar ook in de *ideologie*.

¹⁷⁰ vgl. DE WIT, o.c., p.420-422

2.5. De inhoud van de *ἐπιταφιοί*: de oorsprong van Athene en haar politiek systeem

De *ἐπιταφιοί λόγοι*¹⁷¹ zijn monumenten van *zelfperceptie* van de *δημοκρατία*, in haar triomfen en in haar nederlagen. Opvallend genoeg blijkt uit deze teksten dat de *πολις* haar verworvenheden niet als *historische* prestaties wilde of kon interpreteren, dit in tegenstelling tot een niet-officieel discours, zoals dat van Herodotos' *Historiae*, dat wel pogingen in die richting ondernam¹⁷². Het is inderdaad merkwaardig hoe weinig dit *discours* te maken lijkt te hebben met die historische ervaringen waardoor het Athene-als-*δημοκρατία* zich onderscheidt van haar voorgangers. Van 'politische Gegenwärtigkeit' lijkt plots geen sprake meer te zijn, wel van *ἀρετή*, *αὐτοχθονία* en andere aspecten van een *aristocratisch ἦθος*.

In de *ἐπιταφιοί* zijn er voornamelijk twee kwesties aan de orde: de inherente afbakening van het politieke terrein, met name vanuit de *τοπος* van de *dode held*, en de onmogelijkheid om de *πολιτεία* *historisch*, en dus ook *politiek* ter sprake te brengen. In dit paragraaf willen wij de *ambivalenties* in de belangrijkste retorische *τοποί* bespreken: de oorsprong van Athene (*αὐτοχθονία* *versus* historiciteit) en de uniciteit van de *πολιτεία* (de onmondige *δημοκρατία*). Daarna proberen wij aan te geven welk zelfbeeld van de *πολις* uit dit *corpus* naar voren komt. Hierbij functioneert de *dood* (erkend én verdrongen in de figuur van de gevallen held) als discursieve *grens*.

In de *ἐπιταφιοί* zijn *symbolische* en *functionele* betekenis sterk met elkaar verweven¹⁷³. Wanneer de oorsprong en de geschiedenis van de Atheense *πολις* - ons eerste thema - ter sprake komt, dan gaat het alleen over *militaire* exploten. De redenaar moet een veelvoud aan (helden)daden discursief reorganiseren in het perspectief van de *eenheid* van de *πολις* Athene. Vanuit Athene, *plaats* én *agens* van dé geschiedenis, wordt geen ontwikkeling besproken, enkel de *herhaling* (nauwelijks verbijzonderd) van de *ἀρετή*, hier in de zin van *heldhaftigheid*. Keer op

¹⁷¹ Het *corpus* bestaat uit zes teksten: (1) de rede van Perikles, zoals die door Thucydides werd opgetekend; (2) de rede van Sokrates/Plato in de *Menexenos*, een pastiche is op het genre; (3) de rede van Gorgias, waar slechts een fragment van bewaard bleef: deze was enkel als retorische oefening bedoeld en werd nooit uitgesproken; (4) de rede van Hyperides, ook een retorische oefening; (5) de rede van Lysias; (6) de rede van Demosthenes. Van beide laatsten wordt de authenticiteit betwist. Deze redes bestrijken zowat de hele 5de en 4de eeuw v.C.. De *ἐπιταφιοί* werden normaal jaarlijks gehouden, in een ceremonieel en institutioneel kader, door een redenaar die de *ἐκκλέσια* uitkoos.

¹⁷² Volgens Meier veronderstelt de (Attische) geschiedschrijving dat twee voorwaarden vervuld zijn. Ten eerste moest een onderscheid gemaakt worden tussen *politiek* (*πολις*-)gebeuren/proces en *natuurlijk* (*φύσις*-)gebeuren, en ten tweede moest het inherente *πολις*-centrisme in de (nieuwe) politieke ervaring overwonnen worden (o.c., p.426-427). Het *panhellenisme*, waarvan Herodotos de geestelijke vader is, was wellicht een belangrijk opstapje naar deze historische distantieering, zoals Loraux suggereert (o.c., p.71).

¹⁷³ LORAUX, o.c., p.2

keer wordt de analogie benadrukt tussen de *mythische* daden van legendarische helden en de historische veldslagen. Het is daarbij onduidelijk blijft of de reële gebeurtenis getransformeerd wordt tot mythe, dan wel of het omgekeerde gebeurt¹⁷⁴. Er is blijkbaar geen enkele reden om een onderscheid, in *epistemologische* zin, te maken tussen types van ἐργα, *heldendaden* - mythische oorlogen, tot mythe verheven historische ἐργα of heldendaden van de gevallenen waarvoor de concrete ἐπιταφίος bedoeld is - om de identiteit van de πολίς te kunnen bepalen. Het *syncretisme* tussen mythische en historische heldendaden is een voorwaarde voor de *politieke* betekenis van beiden. De *mythisering* van de gevallenen maakt een paradoxale dynamiek mogelijk. De herhaling dreigt een *vergeten* van het oorsprongsmoment te veroorzaken, terwijl het μυθολογεῖν tegelijk de onaantastbare *geldigheid* van die oorsprong bevestigt¹⁷⁵. 'La mémoire de la cité', als catalogus van ἐργα, is niet *historisch*, maar wordt gevormd door een opeenstapeling van *atomen*, van onherleidbare heldendaden. De vraag is of deze mythiserende strategie typisch Atheens is en hoe deze bijdraagt tot de bevestiging een *politieke* identiteit. De τιμή - militaire *eer* én *burgerrecht* - moet naar een fundamentele kenmerk kunnen verwijzen: de αὐτοχθονία, lett. *de/het eigene zijn van de grond* - en de εὐγενεία, *het van goede geboorte zijn*. De Atheense held onderscheidt zich

τῷ ἄφ' ἡμῶν αὐτῶν ἐς τὰ ἔργα εὐψύχῳ

door de dapperheid [letterlijk: goedheid van ziel, kt] die we uit onszelf putten bij onze daden

(Thuc. Pel., II, xxxix, 1)

Op die manier gaan de ἐπιταφίοι deel uitmaken van de παιδεία, de *burgerlijke opvoeding*, op te vatten als een oriëntatie van het *verlangen* om steeds opnieuw als volwaardig πολίτης erkend te worden. De εὐγενεία zelf is immers per definitie onbereikbaar. De παιδεία moet de voor de πολίς riskante kloof tussen αὐτοχθονία en εὐγενεία dichten¹⁷⁶ en aristocratie en

¹⁷⁴ Het begrip μυθολογία is door Plato geïntroduceerd, met een negatieve connotatie die aansloot bij de *Odysseia* (Hom. Od., XII, 450-453). Plato veroordeelt het als een *herhaling* zonder meerwaarde en associeert de term met de (s sofistische) retoriek:

τὸ πειστικὸν (...) πλήθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἄλλα μὴ διδασχῆς

de overreding[skunst] voor de meerderheid en de massa, door het vertellen van verhalen maar niet door lering
(Pl., Plks., 304c10-d1)

De mythe wordt gevaarlijk, wordt mythologie zodra zij vermengd wordt met het ἐπιστήμη van de παιδεία. Daar is de kennisoverdracht bewust en vrijwillig, terwijl het μυθολογεῖν erin bestaat dat vage geruchten zich op quasi-mysterieuze wijze transformeren tot verhalen (DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981, p. 170).

¹⁷⁵ Blumenberg drukt dit verder nog kernachtiger uit: "...daß gerade dies den Mythos charakterisiert, daß er über einem Anfang den Anfang vergessen macht.." ("Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos", in Manfred FUHRMANN (ed.), *Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption*, p. 44).

¹⁷⁶ LORAUX, o.c., p. 153

πολιτεία (als *attitude*, Meiers 'Bürgerschaft') met elkaar verzoenen. De mythische categorie van de αὐτοχθονία wordt gebruikt en om de uniciteit van de Atheense πολίτης te benadrukken en gaat daardoor functioneren als politieke *theologie*. De institutionalisering van het (politieke) *verlangen* wordt gefundeerd in de *imaginaire* orde van de *mythe*¹⁷⁷. Zo kan Demosthenes de εὐγενεία met een bij uitstek gemoderniseerd, gelaïciseerd begrip als σωφροσύνη¹⁷⁸ of συνεσις verbinden:

ἐπειδὴ δὲ καὶ γεγενῆσθαι καλῶς καὶ πεπαιδευθῆναι σωφρόνως (...) συμβέβηκεν αὐτοῖς

vermits bij hen goede afkomst en een opvoeding in bezonnenheid samen aan te treffen zijn
(Dem.Epit.,3)

Deze merkwaardige verbinding tussen traditionele ἀρετή en gelaïciseerde politiek enerzijds, en de mythologische reductie ervan anderzijds, komt duidelijk tot uiting in hét ἔργον bij uitstek: de slag bij Marathon (490 v.C.). De krachtsverhoudingen tussen Atheners en Perzen worden herleid de retorische figuur van ὀλιγοὶ πρὸς πολλούς (*weinigen tegen velen*, of 'één tegen allen'), zonder precieze gegevens: de (narratieve) techniek van de *verdichting*. De rol van bondgenoten en niet-πολιταὶ wordt bovendien geminimaliseerd of zelfs verzwegen door de redenaars, door (opnieuw) *verdichting* en/of door *versnelling*¹⁷⁹. Er is dus sprake van een *interceptie* van de *voorwaarden* (de aanvankelijke gegevens over de veldslag) door het *effect* ervan (de Atheense superioriteit). Na het heldhaftige ὀλιγοὶ πρὸς πολλούς - een *overdrijving* van de macht van de vijand - volgt een vernederende beschrijving van een dwaze vijand - een contradictie waar blijkbaar niemand aanstoot aan neemt. De beschrijving van de slag bij Marathon verloopt volgens de zgn. redenering van de ketel¹⁸⁰: de cumulatieve opeenstapeling van manifest tegenstrijdige argumenten, om te vermijden dat een *supplement* in de vertelling tot twijfel aanleiding zou geven. Bij

¹⁷⁷ Zie § 1.3. van dit hoofdstuk. Aristoteles zal deze strategie *teleologisch* herdefiniëren als αὐτάρκεια:

αὐτάρκες πρὸς τὸ εὖ ζῆν (...) κατὰ τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν

'zelfgenoegzaamheid' gericht op het goede leven in het kader van de politieke gemeenschap

(Pol., VII, IV, 1326b8-9)

"Mais l'autarcie n'est pas seulement la fin du *devenir* - le terme du développement - des communautés naturelles (...); l'autarcie est aussi sa fin (son but) à elle, la fin de son *existence*." (F.WOLFF, o.c., p.57)

¹⁷⁸ Solon laat, vanuit zijn positie als één van de 'zeven wijzen', het oorspronkelijk religieuze begrip van σωφροσύνη laat als het ware neerdalen op de ἀγορά (zie VERNANT, *L'origine de la pensée grecque*, p.84 e.v.).

¹⁷⁹ Zo kregen de andere Grieken kregen bij Lysias gewoon niet de tijd om te hulp te schieten:

οὐκ ἀνέμειναν πυθέσθαι οὐδὲ βοηθήσαι τοὺς συμμάχους

ze meenden niet te [moeten] wachten tot de bondgenoten hen hielpen

(Lys., Epit., 23)

Plato maakt er een regelrechte leugen van:

... ἐβοήθησεν Ἑλλήνων οὐδεὶς οὔτε Ἀθηναίους ...

... niemand van de Grieken hielp de Atheners ...

(Plato, *Menex.*, 240c8-9)

De ἐπιταφίος in de *Menexenos* mag dan wel een pastiche zijn, maar Plato bevestigt dit 'feit' in de *Wetten* (*Nom.*, 698d9-e1).

¹⁸⁰ vgl. Freuds *Die Traumdeutung*: zie hoofdstuk III, § 3.6

de strategie van *verdichting* en *versnelling* sluit nog een tweede, meer ideologische operatie aan: de verdringing van de zeeslag bij Salamis, die militair-historisch veel belangrijker was¹⁸¹. In de *verdichting* van Marathon wordt de *externe* superioriteit van Athene bevestigd. De *aristocratische* oorsprong van de πολίς manifesteert zich in het *hoplitisch* karakter van Marathon, in tegenstelling tot de triomf van de plebejische θητες bij Salamis. Marathon moet fungeren als τοπος van de *oorsprong*, omdat enkel de hoplieten de verbinding met de legendarische αὐτοχθονοι kunnen garanderen. Het gevecht in een veldslag is een verzameling van *eenzame* duels, terwijl de maritieme technologie de helden anoniem maakt en te weinig verschil toont tussen de Atheners en οἱ ἄλλοι¹⁸².

Wat het tweede thema van de ἐπιταφιοί betreft, nl. het verhaal van de δημοκρατία, rijst telkens weer de vraag waarom de officiële redenaars hun unieke πολιτεία niet in specifiek politieke, democratische termen konden verdedigen. Door zich volledig aan te passen aan het discours van hun al dan niet vermeende tegenstanders, konden zij die vijanden misschien op hun eigen terrein bekampen, maar ze werden tegelijk kwetsbaarder voor hun argumenten. Meer nog dan de τοπος van de ἔργα en de *oorsprong* van Athene, raakt het thema van de δημοκρατία de kern van de identiteit van de Atheense πολίς. De πολιτεία die in elke ἐπιταφίος wordt geconstrueerd, wordt verheven tot φύσις van de Atheners, en bovendien gebeurt dit vanuit een *agonale* positie¹⁸³. Typisch democratische elementen - zoals de ἰσηγορία, het recht om zich de ἐκκλησία toe te spreken, en de παρρησία, het recht op tegenspraak - komen nauwelijks aan bod, tenzij in een aristocratisch gekleurde context¹⁸⁴. Er is geen sprake van een *historische* of

¹⁸¹ Herodotos benadrukt de rol van Athene als zeemacht, maar enkele verhalen later sluit hij zich aan bij de officiële hiërarchie van de ἔργα, waarbij Marathon τοπος van de *oorsprong* wordt:

ἡμῖν δὲ εἰ μὴδὲν ἄλλο ἐστὶ ἀποδεδεγμένον (...), ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἐν Μαραθῶνι ἔργου ἄξιοι εἰμεν τοῦτο τὸ γέρας ἔχειν

Maar als we ons nergens anders hadden onderscheiden, (...), dan verdienden we reeds uitsluitend door de heldendaad bij Marathon dit bewijs van hoge eer

(Her.Hist., IX, 27)

¹⁸² Lysias beschrijft de slag bij Salamis wél vrij uitvoerig. Hij doet echter dubbelzinnig over de algemeenheid van οἱ ἄλλοι, en distantieert zich eigenlijk meer van de bondgenoten dan van de vijanden:

Ἡξίου δέ, οὓς μὴ μόνοι νικῶεν, οὐδ' ἂν μετὰ τῶν συμμάχων δύνασθαι· καὶ ἡττηθέντες μὲν ὀλίγῳ τῶν ἄλλων προαπολείσθαι, νικήσαντες δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἐλευθερώσειν

Ze namen aan dat ze een overwinning die ze niet alleen hadden kunnen behalen, ook niet konden behalen met de bondgenoten; overwonnen zijnde, zouden ze slechts een beetje vroeger ten onder zijn gegaan; overwinnend zouden ze de anderen mee hebben bevrijd.

(Lys., Epit., 24)

¹⁸³ vgl. LORAUX, o.c., p.183

¹⁸⁴ Alleen Demosthenes spreekt over παρρησία:

αἱ δημοκρατίαι (...) ἔχουσιν (...) καὶ τὴν παρρησίαν ἐκ τῆς ἀληθείας ἡρτημένην οὐκ ἔστι τἀληθὲς δηλοῦν ἀποτρέψαι.

De 'democratieën' (...) beschikken (...) ook over de παρρησία die, vermits ze op de waarheid berust, niet van het openbaren van de waarheid kan afgebracht worden.

(Dem.Epit., 26)

zelfs *politieke* benadering, ondanks de democratische plaats die de ἐπιταφιοι, als institutie, innamen. De ongeschreven πολιτεία - die van *constitutie* zelf én het *discours* over de politiek - is niet gewoon een eigenaardigheid van de politieke πράξεις. De *schriftuur* is immers een belangrijke mogelijkhedenvoorwaarde van de δημοκρατία. Het blijft dus opmerkelijk dat de democratische πράξεις wél uitgebreid bij de tegenstanders van de heersende πολιτεία (Plato, Isokrates) aan bod komt, terwijl Ploutarchos in zijn *vita* over Perikles opmerkt:

Ἐγγραφον μὲν οὖν οὐδὲν ἀπολέλοιπε πλὴν τῶν ψηφισμάτων

hij liet niets schriftelijks na, behalve [zijn] besluiten

(Plout.*Peri.*, VIII,7)

De afwezigheid van de *werkelijke* δημοκρατία in de tekst van de ἐπιταφιοι, en van een expliciete democratische *discursiviteit* elders, dwingt ons dus te zoeken naar een *impliciete* democratische schriftuur, in de ἐπιταφιοι. In deze teksten blijkt dit verborgen discours uit twee types van *transformerend* (indirect) spreken omtrent δημοκρατία: een discours over δημοκρατία als *aristocratisch* ἥθος (bij Perikles/Thucydides) en een *mythisch* spreken over de φύσις van de πολιτεία (bij Lysias).

Perikles vertrekt vanuit democratische categorieën, zoals de arbeidsverdeling en de verplichting politiek actief te zijn¹⁸⁵. Toch is het opvallend, gezien de veranderde plaats van het demos sinds Kleisthenes' hervorming, dat δημοκρατία voor Perikles veeleer een regeringsvorm *voor* het demos, dan een regering *door* of vanuit het demos is¹⁸⁶. De ambigue benadering van de δημοκρατία is nog groter als hij het heeft over de ἀγραφοι νομοι. Zoals wij eerder vaststelden¹⁸⁷ was voor Perikles de tegenstelling ἀγραφος/γεγραμμενος niet prioritair aan de orde in de πολίς. Hun ongeschreven karakter verleende een zekere abstractiegraad aan deze νομοι, maar had geen *ontologische* consequenties voor het beeld dat hij wilde oproepen van de actuele πολίς. Dat belet echter niet dat Perikles, door te verwijzen naar ἀγραφοι νομοι en

Maar hij wijst in één adem op het verband tussen deze democratische houding - door het dodelijk risico dat de παρρησία impliceert (vgl. hoofdstuk I, § 1.2.) - en de aristocratische deugd van de held.

¹⁸⁵ Ἐνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια καὶ ἐτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γινῶναι
Wanneer iemand zich zorg draagt voor zijn eigen 'huishouding' en tegelijk voor de 'politieke zaken' van de andere, zal er, wanneer hij zich dan richt op die 'politieke zaken', niets ontbreken.

(Thuc.*Pel.*, II, XL,2)

Perikles reageert tegen het vooroordeel, dat blijkbaar leefde bij vele πολῖται, dat handwerkers praktisch en cultureel gezien niet in staat waren deel te nemen aan het politieke bedrijf.

¹⁸⁶ vgl. § 2.3 van dit hoofdstuk

¹⁸⁷ in hoofdstuk I, § 3.4

hun context, een aristocratisch, archaïserend ἥθος oproept¹⁸⁸. Hij spreekt over de *vrees* (δεος) waaruit het respect voor publieke wetten ontstaat, en over de αἰσχυνή ὁμολογουμένω, *ontegensprekelijke schande* als sanctie bij de ἀγράφοι νομοί¹⁸⁹.

Een overtreding (*transgressie*) van een norm werd in een archaïsch denkpatroon beschouwd als een verstoring (μιασμα) van de goddelijke orde (κοσμος). De kleinschalige sociale structuren (de οἶκος) hield hierop toezicht en sanctioneerde *transgressies* met een rituele zuivering (καθαρσις). Cultuuranthropologen noemen dit een *schaamtecultuur*, wijzend op de intense sociale controle in zo'n orde, en op het objectieve aspect van de *toerekening*. Formalisering en schaalvergroting van sociale relaties doorbraken de archaïsche familiestructuur en zouden geleid hebben naar *ethische* invulling van de *toerekening*. Daarmee ontstond de notie van *schuld*, waaruit elke verwijzing naar de goddelijke orde verdween. Καθαρσις is bij Aristoteles een *individueel* proces geworden, dat niet noodzakelijk ritueel ingekleurd is¹⁹⁰. Het verschil tussen *schaamte* en *schuld*, als onderscheiden benadering van de *transgressie*, is echter meer *fenomenologisch* van aard. De anticipatie en de perceptie van sociale reacties op *transgressie* heeft een andere structuur in een zgn. *schuldcultuur*. *Schaamte* ontstaat uit de *blik* van de (werkelijke en *imaginaire*) ander¹⁹¹. *Schuld* wordt ervaren vanuit het *spreken* van de ander - een (ver)oordelend spreken. Ethisch gezien is in beide gevallen de *internalisering* van de *blik* resp. het aanspreken doorslaggevend. Die internalisering is *ab initio* aanwezig, precies in de *imaginaire* ander. Voor de πολίς is het verschil in de reparatie van de fout wél belangrijk. *Schaamte* stuurt aan op innerlijk (en materieel) herstel door de overtreder, *schuld* plaatst dit herstel in een bredere sociale context plaatst. Zo kan bv. de aanklager precies aangeven waarin dit herstel moet bestaan¹⁹².

Perikles' beroep op archaïsche noties als αἰδώς, δεος en αἰσχυνή laat *an sich* niet toe te besluiten tot een ethisch conservatisme, net zomin als de verwijzing naar de ἀγράφοι νομοί een politiek anachronisme uitmaakt. Hij gebruikt deze begrippen in een *defensieve* strategie tegenover zijn publiek. Δημοκρατία is slechts de *naam* voor sociaal-politiek gebeuren waarin de (aristocratische) ἄρετη, ondanks de institutionele ommekeer, fundamenteel blijft. Zo benadrukt hij dat in privé-zaken het principe van gelijkheid (τοῖς ἴσους) voor de wetten geldt, terwijl eretitels (ἄξιοι) daarentegen toegekend moeten worden op basis van verdienste (ἀπ' ἀρετῆς)¹⁹³. Deze

¹⁸⁸ Het gaat niet zozeer om de historische realiteit van een op aristocratische waarden gebaseerde gemeenschap, dan wel om het beeld ervan dat de aristocratische *partij* (Perikles' rivalen) voor ogen staat. In beide richtingen heeft ἥθος een *polemische* betekenis (LORAU, o.c., p.420⁸³).

¹⁸⁹ Thuc.*Pel.*, II, XXXVII, 3

¹⁹⁰ Vgl. E.R. DODDS, *The Greeks and the irrational*, Berkeley, 1951, p.28-63

¹⁹¹ Het sleutelbegrip αἰδώς, *schaamte* is verwant met αἰδοῖα, *schaamdelen*. De connotatie van zichtbare naaktheid en de sociale aspecten daarvan blijft aanwezig in een sociaal-politieke betekenis van αἰδώς als *respect*, zoals bij Plato (*Prot.*, 322d5). Vgl. WILLIAMS, o.c., p.78.

¹⁹² WILLIAMS, o.c., p.88-90. Hij merkt ook op dat de Grieken geen letterlijk equivalent hebben voor ons begrip *schuld*.

¹⁹³ Thuc., *Pel.*, II, VIII, 7

precisering sluit direct aan bij de δημοκρατία-definitie ('Καὶ ὄνομα...'), maar verlegt het accent helemaal naar de ἀρετή. Het is ook opmerkelijk dat Perikles in dit verband niet over de democratische ambten spreekt, maar over eretitels. Rotatieregels en lottrekking hebben immers weinig met ἀρετή te maken. Hij verwerpt bovendien een (decisionistische) opvatting van δημοκρατία, waarin *meerderheid* (το πλεον) en hoogste waardigheid zouden samenvallen. Plato laat zijn fictieve redenaar echter wél zeggen wat de echte redenaar bij Thucydides niet kon of niet mocht:

καλεῖ δὲ ὁ μὲν αὐτὴν δημοκρατίαν, ὁ δὲ ἄλλο, ᾧ ἂν χαίρη· ἔστι δὲ τῇ ἀληθείᾳ μετ' εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία. βασιλεῖς μὲν γὰρ αἰεὶ ἡμῖν εἰσὶν· οὗτοι δὲ τοτὲ μὲν ἐκ γένους, τοτὲ δὲ αἰρετοί·

De ene noemt deze [regeringsvorm] democratie, de andere anders, naar het hem belijft; in waarheid is het echter een aristocratie met welbevinden van de massa. Koningen hebben we altijd; de ene keer zijn ze het door geboorte, de andere keer zijn het verkozenen.

(Pl., *Menex.*, 238c9-d3)¹⁹⁴

Dat δημοκρατία slechts een *naam* is, heeft voor Plato nog meer consequenties: die *naam* dekt niet de inhoud van de πολιτεία, maar drukt enkel een zeker ontzag voor de massa uit. De wijze van machtverwerving (erfelijk of democratisch) is onbelangrijk, want heersers (βασιλεῖς) hebben altijd aristocratische allures¹⁹⁵. Plato wijst hiermee op een fundamenteel politiek-filosofisch probleem, nl. dat de essentie van de δημοκρατία niet *gerepresenteerd* kan worden, ook niet in de πραξίς van haar *representanten*. De eigenaardigheid van deze πολιτεία bestaat er immers in dat zij elke representatie als voorlopig beschouwt en vanuit dat uitgangspunt ook institutionaliseert - door verkiezingen, door lottrekking. De δημοκρατία kan dus blijkbaar niet anders dan zich beroepen op een aristocratische legitimiteit, omdat zij (nog) niet bereid blijkt zichzelf als *contingentie* te denken.

¹⁹⁴ Omdat Perikles (of Thucydides?) niet zegt dat hét cruciale kenmerk van δημοκρατία (en het beslissende verschil met ἰσονομία) de regering *door* het volk is, krijgt Plato deze kans voor open doel, die hij met een zeker sarcasme benut.

¹⁹⁵ De tekst van Plato, vooral dan het terloops misprijzende μετ' εὐδοξίας πλήθους, doet sterk denken aan de opmerking van Theseus in Euripides' *Smekelingen*:

δόξαι δὲ χρήζω καὶ πόλει πάση τόδε.

δόξει δ' ἐμοῦ θέλοντος·

ik verlang dat de hele stad dit goedkeurt.

zij keurt het goed, want ik wil het.

(Eur. *Hik.*, 349-350)

Ook hier wordt in een krachtige verdediging van de πολιτεία impliciet de democratische πραξίς ontmaskert als een schijnvertoning. Theseus wordt hier echter door de *dramatische* (in een dubbele betekenis: παθος en scène) situatie toe gedwongen, terwijl het bij Plato een bewuste strategie is. Bovendien definieert Theseus δημοκρατία wel degelijk, anders dan Perikles, als *macht van* het volk, niet *voor* het volk.

Maar ondanks Plato's ontnuchterende vertoning, is het niet zeker dat de manier waarop Perikles de *alteriteit* van de δημοκρατία ten opzichte van de ἀρετή¹⁹⁶ bespreekt - door juist níet in te gaan op het radicaal andere ervan - de slagkracht van deze πολιτεία ondermijnt. Zelfs al gaat het over ἀρετή en τιμή, dan komt de *performatieve* context nog niet in gevaar. De δημοκρατία wordt immers *gehistoriseerd*, door de continuïteit te benadrukken, door het *imaginaire* van de archaïsche orde in te passen in de democratische πράξις. Om die πράξις is het Perikles te doen, niet om een fictieve *representatie*. Perikles' strategie is gericht op de *recuperatie* van de ἀρετή in de πολιτεία, een typisch *discours* voor de 5de eeuw v.C..

De tweede strategie, nl. de *mythisering* van de δημοκρατία (Lysias) is kenmerkend voor de 4de eeuw. In de lijn van de platoonse μυθολογία - suggestie van *waarschijnlijkheid* én element van παιδεία¹⁹⁷ - wordt de δημοκρατία verbonden met de αὐτοχθονία. De actuele πολιτεία kan zo als consequentie van die oorsprong geïnterpreteerd worden. Plato zelf poneert dit het scherpst:

αἰτία δὲ ἡμῖν τῇ πολιτείᾳς ταύτης ἡ ἐξ ἴσου γένεσις. (...) ἡ ἰσογονία ἡμᾶς ἡ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον,...

de grond van onze constitutie ligt in onze gelijkheid van oorsprong. (...) onze gelijkheid-in-oorsprong dwingt ons, overeenkomstig de natuur, tot gelijkheid-voor-de-wet, en tot leven overeenkomstig de wet,...

(Pl., *Menex.*, 238d9-239a4)

De gelijkaardigheid-in-de-oorsprong bepaalt niet alleen het ontstaan van een homogene πολιτεία als zodanig, maar ook de inhoud ervan, de ἰσονομία. Bij Lysias heeft de verwijzing naar de εὐγένεια een andere bedoeling. Het is een poging om *historiciteit* van de πολιτεία te benaderen - door ze te ontkennen, paradoxaal genoeg - zonder daarbij echter de democratische πράξις en de plaats van de νόμος daarin geweld aan te doen. Lysias geeft de oorsprong van de δημοκρατία een *antropologische* betekenis:

ἡγησάμενοι θηρίων μὲν ἔργον εἶναι ὑπ' ἀλλήλων βίᾳ κρατεῖσθαι, ἀνθρώποις δὲ προσήκειν νόμῳ μὲν ὀρίσαι τὸ δίκαιον, λόγῳ δὲ πείσαι, ἔργῳ δὲ τοῦτοις ὑπηρετεῖν, ὑπὸ νόμου μὲν βασιλευμένους, ὑπὸ λόγου δὲ διδασκομένους

¹⁹⁶ Plato probeert, door een woordspeling - ἀρετή/αἰρετοί, *verdienste/verkiezing* - het verschil te doen verdwijnen, maar daarmee scherpt hij het juist aan. Wel is de procedure van de ambtstoekenning door het lot helemaal afwezig, bij Perikles én bij Plato (LORAUX, o.c., p.189-190).

¹⁹⁷ vgl. DROZ, *Les mythes platoniciens*, p.11-12

ervan overtuigd zijnde dat in de aard van wilde dieren lag met geweld over anderen te heersen, [meenden zij (de autochtone stichters, kt)] dat het mensen past het recht vast te stellen door de wet, door de rede [anderen] te overtuigen, dat het hun aard is daaraan te gehoorzamen, terwijl ze geregeerd worden door de wet en onderwezen door de rede.

(Lys., *Epit.*, 19)

Deze kwalificatie van de δημοκρατία ligt in de lijn van de mythe van Protagoras bij Plato. Zeus kent de *politieke τεχναι* aan alle mensen toe, als *mogelijkheidsvoorwaarde* voor het ontstaan en het voortbestaan van πολεις¹⁹⁸. Zo'n constructivistisch én a-historisch gebruik van de mythe blijft echter niet immuun voor de sterke aristocratische retoriek, vooral niet als het gaat om de distinctie φυσικ/νομος. Zo zegt Lysias over de Atheense helden die een nederlaag tegemoet gingen:

οἱ φεύγοντες τὴν δουλείαν καὶ περὶ τοῦ δικαίου μαχόμενοι καὶ ὑπὲρ τῆς δημοκρατίας στασιάντες πάντας πολεμίους κεκτημένοι εἰς τὸν Πειραιᾶ κατήλθον, οὐχ ὑπὸ νόμου ἀναγκασθέντες, ἀλλ' ὑπὸ τῆς φύσεως πεισθέντες, καιοῖς κινδύνοις τὴν παλαιὰν ἀρετὴν τῶν προγόνων μιμησάμενοι,...

Zij die terugkeerden naar Peiraios, ontsnappend aan de slavernij, strijdend voor het recht, in opstand komend voor de democratie, getekend door vele veldslagen, zij werden niet gedwongen door de wet, maar werden overtuigd door hun natuur, zij waren erop uit de oeroude deugd van de voorvaderen na te bootsen in nieuwe gevaren,...

(Lys., *Epit.*, 61)

Deze formulering van de ἀρετή bij de ἀγαθοὶ ἄνδρες - een ondubbelzinnig aristocratische term voor 'helden' - ondermijnt de fundamentele oppositie tussen βία en πειθω¹⁹⁹, en dit door resp. νομος met ἀνάγκη en φυσικ met πειθω te associëren. Deze bepaling gaat in tegen zijn eigen *antropologische* definitie van δημοκρατία hierboven²⁰⁰. Door een belangrijke democratische

¹⁹⁸ Καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νεῖμθ; Ἐπὶ πάντας, ἔφη ὁ Ζεὺς, καὶ πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν γένοιντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν.
Geef ik dan de gerechtigheid en het respect aan enkele mensen, of verdeel ik deze onder allen? Onder allen, zei Zeus, en iedereen zal er deel aan hebben; want steden kunnen niet ontstaan, indien slechts weinigen hieraan deel hebben, zoals bij de andere vaardigheden;

(Pl., *Prot.*, 322c9-d3)

Volgens sommigen (o.a. Finley) is deze uitspraak van Zeus/Protagoras de enige *theoretische* opmerking over δημοκρατία vóór Aristoteles.

¹⁹⁹ Het democratische begrip van κρατος, *macht* migreert voortdurend tussen de uitersten βία en πειθω, zoals Vernant aangeeft ("Tension et ambiguïtés dans la tragédie grecque", p.31-32).

²⁰⁰ LORAUX, o.c., p.199

distinctie aldus te doorkruisen, komt Lysias zonder meer terecht in de *φυσικ/νομος*-distinctie van de aristocratische ideologie, waar de sofistiek mee in discussie treedt.

Het *φυσικ/νομος*-debat escaleert wanneer *φυσικ* bij de Sofisten in een *analytisch* begrip verandert. Traditioneel bepaalt de notie van *ἀρετη* de betekenis van *φυσικ*. De *φυσικ* zorgt voor de vaste verbinding tussen *εὐγενεια* én *παιδεια* in de *ἀγαθος ἄνθρωπος*. Radicale Sofisten als Kallikles en Thrasymachos, zoals dezen bij Plato opgevoerd worden, draaien deze logische orde om. De notie van *φυσικ* dient dan om de kenmerken van de *ἀρετη* te bepalen²⁰¹. Vanaf dat punt is kritiek op de *νομος* mogelijk én kan deze *politiek* geherdefinieerd worden¹¹²⁰².

Beide Sofisten hanteren een *φυσικ*-begrip dat niet meer beïnvloed is, tenzij als oppositie, door de notie van de (aristocratische) *ἀγαθος ἄνθρωπος*. De *εὐγενεια* en de moraliserende *παιδεια* zijn eruit verwijderd. Er ontstaat een *autonoom* gebied voor de politiek, nl. het gebied van de *δικαιοσυνη*. Dat ze daarbij zover gaan te besluiten dat (dus) de politiek (als beoefening van de *δικαιοσυνη*) zinloos en zelfs schadelijk is, dat is in het licht van de plaatsbepaling van 'het politieke' minder relevant dan de (impliciete) conclusie dat politiek tegen-natuurlijk is, *en niet anders dan tegen-natuurlijk kàn zijn*. Politiek kan zelfs omschreven worden als het zoeken naar een leefbare verhouding tussen *geweld* en *vrees voor geweld*. Het perspectief van waaruit de *πραξις* benaderd wordt, is niet meer het ideaal van de *δικη*, maar de afgrond van de *ἀδικια*. In die zin is Sokrates' beschrijving van de *πραξις* van de sofisten - en die Protagoras onderschrijft - bijzonder dubbelzinnig, tot in de syntactische constructie:

δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας.

want het komt mij voor dat je spreekt over de politieke vaardigheid, en dat je belooft mannen tot goede burgers te maken

(Pl., *Prot.*, 319a3-5)

Maar dit kan ook anders vertaald worden: ... *dat je belooft goede mannen tot burgers te maken*. Dit alternatief suggereert dat de politiek de mannen losmaakt van hun binding aan aristocratische waarden, terwijl het eerste voorstel tot vertaling de politiek ziet als een transformatie van de *ἀρετη* in de politiek - een *ἀρετη* die niet fundamenteel loskomt van haar traditionele wortels, die verbonden blijft met *εὐγενεια*, precies zoals de *ἐπιταφιοι* het voorhouden.

Lysias zou zijn *ἐπιταφιος* rond 393 v.C. uitgesproken hebben, dus niet zo lang na dit debat tussen Sokrates en de Sofisten. Zijn *definitie* van *δημοκρατια* is doordrongen van deze discussie, maar hij slaagt er niet in deze te vertalen naar de *πραξις* van de oorlog waarover hij spreekt. Dat heeft te maken met de retorische en institutionele druk die de *ἐπιταφιοι* beheerst. Zodra

²⁰¹ Arthur W.H. ADKINS, *Moral values and political behaviour in ancient Greece*, London, 1972, p.109-111

²⁰² zie Pl. *Gorg.*, 483a7-9 en Pl. *Plta.*, 344c2-9

een conflict, zelfs al gaat het om het wezen zelf van de *δημοκρατία*, en dus om de identiteit van Athene als *πολις*, geherformuleerd kan worden als een strijd tussen Athene en een *externe* vijand en bovendien (letterlijk) verplaatst naar een slagveld *buiten* Athene, dan is de distictie *πολεμος/στασις* opnieuw van toepassing. De strijd om de *δημοκρατία* wordt dan een geval van *πολεμος*, waarbij verwezen kan worden naar mythische helden, en de *στασις*, dit "mal parasite greffé sur la bonne nature de la cité"²⁰³ is retorisch onderdrukt. Het vijandbeeld, waarin de scheiding *binnen/buiten* ten allen prijze overleind moet gehouden worden, is gered en de uniciteit van Athene - niet als democratische *πραξις*, maar als democratische *φυσις* (in de traditionele betekenis)²⁰⁴ - wordt nogmaals bevestigd.

2.6. De dode *πολιτης* en de politisering van de tijd

De oorsprong van de *πολις* en de uniciteit van haar *πολιτεία*, als themata van de *ἐπιταφιοι*, worden retorisch bepaald door het perspectief van de *dood*. Niet alleen omdat hun nu eenmaal gaat om lofredes op de gevallen in Athene's oorlogen, maar vooral omdat de centrale, institutionele positie van deze doden de betekenis van de *ἀρετή* voor de *πολις* en van de *tijd* in de *πολιτεία*-als-ervaring sterk beïnvloedt. De 'politische Gegenwärtigkeit'²⁰⁵ krijgt een onverwachte betekenis, minder *decisionistisch* dan vermoed. De dood, als *καλός θάνατος* (*schone dood*) brengt "l'irréductible discordance que toute société maintient entre ses structures matérielles et ses valeurs officielles, constituées en système"²⁰⁶ aan het licht. De klassieke formule voor de *dode held* is *ἀνὴρ ἀγαθός γενομενος*, *hij die een deugdzaam man geworden is*, en dat is min of meer een synoniem geworden voor *hij die in de strijd gesneuveld is*. De *καλός θάνατος* wordt zelfs het enige criterium om als *ἀνὴρ ἀγαθός γενομενος* erkend te worden. Het gaat dus niet meer om een *immanente* eigenschap van de *ἀρετή*, gaat, maar om een

²⁰³ LORAUX, o.c., p.201. Zowel Loraux als Derrida wijzen erop dat Plato de distictie tussen *στασις* en *πολεμος* enkel als *discursief* relevant beschouwt, maar niet *praktisch* bruikbaar acht: "Et il arrive même à Platon (...) de recommander, d'un certain point de vue, l'effacement de cette limite paradigmatische - et de traiter enfin les ennemis du dehors *comme* des ennemis du dedans." (DERRIDA, o.c., p.133). Plato behandelt de notie *στασις* zorgvuldig als *naam*, als een *discursieve* kwalificatie die politiek gezien zelfs onnauwkeurig is (zie Pl.Nom., V, 744d).

²⁰⁴ Deze *φυσις* wordt als het ware toegekend aan de *πολιτης*. De *naam* *δημοκρατία* betekent: "droit du meilleur à partir de l'égalité de la naissance, de l'égalité naturelle. (...) Il s'agit moins d'une conséquence que d'un principe politique. Car dès lors qu'elle se règle, dans ses lois, sur la *phusis*, sur l'eugénie et l'autochtonie, c'est la *politeia* qui forme les hommes (...) - et non l'inverse." (DERRIDA, o.c., p.116, over de *Menexenos*)

²⁰⁵ Aristoteles zegt dat in de lofrede (*λογος ἐπιδεικτικός*) "het tegenwoordige het belangrijkste is" (*Rhet.*, I, III, 1358b4), m.a.w. dat haar relatie tot de tijd het verschil met de politieke en juridische retoriek bepaalt.

²⁰⁶ LORAUX, o.c., p.98

kwaliteit die slechts in de *πολις*, in het politieke leven, verworven kan worden. Men kan pas voluit *πολιτης* zijn door te *sterven* voor de *πολις*. Zo zegt Hyperides:

Γόττε μὲν γάρ, παῖδες ὄντες, ἄφρονες ἦσαν· νῦν δ' ἄνδρες ἀγαθοὶ γεγόνασιν.

Destijds, ze waren nog kinderen, beschikten ze niet over verstand; nu echter zijn ze goede mannen geworden.

(Hyper., *Epit.*, 29)

Dat lijkt nog sterk op de structuur van een *initiatie*. Een mens is pas opgenomen in de *πολις* en pas écht waard *πολιτης* te heten, als hij zijn leven voor die *πολις* al strijdend gegeven heeft. De *καλός θάνατος* is als een stichtend offer: geen *symbol*, wel de confrontatie met het *reële* geweld en een even *reële* huiver²⁰⁷. De *καλός θάνατος* is de belichaming van het *doodsprincipe* in de *κοινωνία*, in de betekenis van Bataille. De *socialiteit*, als principe dat in elke gemeenschap voor-gegeven is, krijgt slechts betekenis in de mate dat ze de mogelijkheid van de *transgressie*, het te-buiten-gaan-in-de-dood, installeert en voorbijgaat aan de tendens tot zelfbehoud van het leven(de)²⁰⁸. Batailles opvatting over de socialiteit komt opvallend dicht in de buurt van Aristoteles' metafysica. Zijn *mouvement d'ensemble* lijkt een totaalbeweging te zijn, een *zijnde-op-zich*²⁰⁹. De vraag is dan in welke mate de *transgressie* als (metafysisch) *principe* een voorwaarde is om de dood-van-de-ander als constitutief moment voor de *πολιτεία* naar voren te schuiven. Het onderscheid tussen *noodzakelijke* (*τὰ ἐξ ἀνάγκης*) en *contingente* (*τὰ ἐνδεχομένα ἄλλως ἔχεις*) *zijnden* - dat essentieel is voor Aristoteles' politieke theorie - lijkt juist een element van *discontinuïteit* te zijn dat in die theorie binnendringt. Metafysisch is het ook te verklaren. Aristoteles vat de tijd op als heelheid of *totaliteit* (*τὸ ὅλον*²¹⁰). De tijd vindt zijn *grond* in de rotatie van het hemelgewelf en is daarom *totaal*. Ze heeft zelfs deel aan de meest volmaakte vorm, nl. de circulaire beweging. Tegelijk blijft de tijd echter meetbaar en *deelbaar*, in tegenstelling tot het hemelgewelf zélf. De *grond* van de tijd is dus niet aan veranderingen onderhevig (en kan dus geen *contingentie* kennen), terwijl de tijd zelf juist verandering als ervaring mogelijk maakt. De tijd als *τὸ ἐν/τὸ ὄν*, als *grond*, is dus moeilijk verenigbaar is met de tijd als (politieke) *πραξίς*²¹¹. De betekenis van de *καλός θάνατος* als ultieme *politieke πραξίς* kan hierin schuilen.

²⁰⁷ Niet toevallig wordt in een oorlogservaring de *immanentie* het scherpst geproblematiseerd (zie § 1.1. van dit hoofdstuk).

²⁰⁸ DE KESEL, o.c., p.24-25

²⁰⁹ *τὸ ὄν ἢ ὄν*, *het zijnde als zijnde* (*Metaph.*, IV, I, 1003a21): het *object* van de metafysica. De *noodzakelijke* dingen (*τὰ ἀναγκαια*) zijn *één* (*Metaph.*, V, V, 1015b13-14) en die eenheid betekent o.a. *continuïteit* (*τὸ συνεχές*; *Metaph.*, X, I, 1052a19-20). *Τὸ συνεχές* is in eerste instantie een *fenomenologische* en geen *analytische* notie (zie Udo MARQUARDT, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Würzburg, 1993, p.74-75, verwijzend naar de definitie in *Phys.*, VI, I, 231a22-24).

²¹⁰ *τὸ ὅλον*, *totaliteit* is de tweede en 'hogere' betekenis van *τὸ ἐν*, *eenheid* (*Metaph.*, X, I, 1052a23-26).

²¹¹ MARQUARDT, o.c., p.145-152. Hij merkt ook op dat als de relatie tussen *metafysische* en *fysische* tijd in termen van *μυήσις* geduid wordt - en dat niet zo moeilijk - Aristoteles' tijdsconcept wel erg dicht bij Plato's ideeënleer gaat aanleunen: is er dan nog plaats is voor (het denken van) *contingentie*?

Het criterium waarmee de καλος θανατος bepaald wordt is de προαιρεσις, de *intentie*²¹², die in Hyperides' ἐπιταφιος het hoofdthema vormt:

Ἄξιον γέ ἐστιν ἐπαινεῖν τὴν μὲν πόλιν ἡμῶν τῆς προαιρέσεως ἕνεκεν

Het is passend onze stad te loven wegens haar beslistheid

(Hyp., Epit., 3)

Hij concretiseert deze *beslistheid* (= duidelijkheid in de intentie) aan de hand van de lotgevallen van de gesneuvelden: dat de individuele πολιται-als-soldaten geen rekening hielden met de concrete gevaren van de strijd versterkt nog de waarde ervan. Het gaat om een *beslissing* van de hele πολις en niet om een autonome wilsuiting van het individu: "en ce moment capital de la *krisis* où l'Athénien renonce à la vie, c'est la cité qui décide à travers lui."²¹³ Deze merkwaardige politieke *ethiek* is ook terug te vinden is bij Herodotos, die de continuïteit tussen archaïsche ἀρετη en actuele πολιτεια nochtans niet zo evident acht. De zegen die de veldheer geeft bij het begin van de strijd, maakt dat de πολιτης-soldaat kan sterven als ἀνὴρ ἀγαθος γενομενος. Dat is een vreemde paradox. De hoplitische krijgsvordering had, naast andere factoren, het individu tot πολιτης heeft gevormd en heeft dus een politiek-emancipatorische betekenis. Toch leidt precies de retoriek rond deze militaire τοπος tot een reductie van het bestaan-als-πολιτης tot pure lichamelijkeheid, louter βιος: de πολιτης kan zijn waarde alleen voluit bewijzen door te sterven. Niet het leven, de *existentie* van de πολιτης wordt geëerd, enkel de (gepolitiseerde) προαιρεσις. Alleen in de καλος θανατος kan de individuele πολιτης aan die *beslistheid* gestalte geven. *Ethisch* gezien leeft alleen de πολις. De doden leven voort in het leven van Athene-als-κοινωνια. Zo maakt Gorgias een onderscheid tussen ἀνὴρ en ἄνθρωπος:

τί γὰρ ἀπὴν τοῖς ἀνδράσι τούτοις ὧν δεῖ ἀνδράσι προσεῖναι;

Wat hield deze mannen af van datgene wat aan mannen móet toekomen?

(Gorg. Epit., fr. 6, 10-11²¹⁴)

Het epitheton *menselijk* past vervolgens enkel bij tekortkomingen: ἄνθρωπινον φθονον, *menselijke afgunst*; ἄνθρωπινον δὲ το θνητον, *menselijk echter in hun sterfelijkheid*. Opvallend democratisch is de opsomming van *politieke* deugden die daarop volgt. De concrete, levende πολιτης bevindt zich in το μεσον, hij komt terecht *tussen* de al te kleine ἄνθρωπος en de

²¹² De oorspronkelijke betekenis van προαιρεσις is *keuze*, en de verschuiving naar *intentie* komt voort uit Aristoteles' analyse ervan als 'keuze in aansluiting op en ten gevolge van een (rationele) *overweging* (βουλευσις)' (AUBENQUE, o.c., p. 119, en § 3.4 van dit hoofdstuk).

²¹³ LORAUX, o.c., p. 102

²¹⁴ geciteerd bij DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, p. 284-286

άνηρ ἀγαθος γενομενος. De dood is hier geen eindbestemming of ideaal, wel een *ethisch* perspectief.

Gorgias' fragment illustreert een dubbele evolutie in de ἐπιταφιοι. De superioriteit van de ἀνδρεία komt *retorisch* tegemoet aan de *imaginaire* aristocratie, maar laat tegelijk toe puur *politieke* waarden als ἥθος te interpreteren. De volmaakte πολίτης is dan wel een dode πολίτης, maar hij is vooral een *politieke* πολίτης²¹⁵. Hyperides stelt zelfs dat de hele (politieke) παιδεία erop gericht moet zijn de πολίτης-soldaat te vormen in zijn bereidheid tot sterven voor de πολίς²¹⁶. Elke mogelijkheid tot niet-politieke interpretatie van de ἀνηρ ἀγαθος γενομενος lijkt hiermee verdwenen, zonder dat er tegen de aristocratische eisen van de institutie van de ἐπιταφιοι gezondigd is²¹⁷. Dit gebeurt echter niet zonder neveneffect. Hyperides rechtvaardigt deze retorische strategie door de rol van de ἡγεμῶν, de *veldheer* te benadrukken. De πολῖται zijn getuigen bij zijn glorie:

συμβαίνει γὰρ τὸν Λεωσθένους ἔπαινον ἐπὶ ταῖς μάχαις ἐγκώμιον καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν εἶναι.

het komt namelijk zo uit dat de lof voor de strijd waarin Leosthenes zich begeven heeft, tegelijk een hulde is aan alle andere burgers.

(Hyp., Epit., 15)²¹⁸

Deze tendens heeft nog een andere verklaring. In de 4de eeuw bestaat er een neiging tot *privatisering* van de rouw. Omdat daarbij de grens tussen *individuele* en *publieke* gevoelens dreigt te vervagen, reageren de redenaars hiertegen met een *antropomorfisering* van de πολίς, vaak via de figuur van de ἡγεμῶν. De individuele dood krijgt een andere betekenis, het accidentele van die éne gesneuvelde πολίτης-soldaat wordt in een perspectief van *onsterfelijkheid* geplaatst. Hyperides maakt de achterliggende gedachte duidelijk:

²¹⁵ LORAUX, o.c., p.110

²¹⁶ Hyp.Epit.,8

²¹⁷ Plato onderneemt nog een sluwe poging in die zin, m.b.t. de betekenis van Sokrates' dood als ἀνδρεία, in de *Phaidon*. Door stilistisch aan te sluiten bij de ἐπιταφιοι wil hij de gelijkstelling van πολίτης en ἀνηρ ἀγαθος γενομενος bestrijden. Voor ἀνθρώποι is de πολίς misschien de hoogste τιμή, de échte ἀνηρ ἀγαθος γενομενος kan alleen de ἀνηρ φιλόσοφος zijn (LORAUX, "Donc Socrate est immortel", in *Le temps de la réflexion*, III (1982), p.30-32).

²¹⁸ Loraux merkt op dat het hier gaat om een 'Verneinung', *dénégation* (*L'invention d'Athènes*, p.112). Freud noemt de *Verneinung* "der intellektuelle Ersatz der Verdrängung", en zegt er verder over: "Vermittels des Verneinungssymbols macht sich das Denken von den Einschränkungen der Verdrängung frei und bereichert sich um Inhalte deren es für seine Leistung nicht entbehren kann." (FREUD, "Die Verneinung" [S.A.III] 1975, p.374). Dat is precies de manier waarop Hyperides de πολίτης als *mogelijkheidsvoorwaarde* voor δημοκρατία behandelt.

Συνέβη δ' αὐτῷ τῶν μὲν πραγμάτων ὧν προείλετο κρατῆσαι, τῆς δὲ εἰμαρμένης οὐκ ἦν περιγενέσθαι.

Het kwam zo uit dat hij [de veldheer Leosthenes, kt] in die zaken heerste, waar hij zelf had beslist, maar dat het voorbeschikte niet kon overwonnen worden.

(Hyp., Epit., 13)

Het verschil tussen θάνατος αὐτομάτος, de (banale) *natuurlijke dood* en θάνατος καλλιστος, de *schoonste dood*²¹⁹, wordt geplaatst in een subtiel *ethisch* perspectief, en verbonden met het onderscheid tussen μοῖρα (εἰμαρμένης) en προαιρεσις (προείλετο), tussen een δαίμων die ongenaakbaar is en tot de goddelijke orde behoort en een τυχή, een lot waarin de mens de beperkingen van zijn φύσις overstijgt. In wezen is dit een democratische logica, want de καλὸς θάνατος, de dood die τιμή met zich meebrengt wordt weggehaald uit de goddelijke orde en krijgt écht betekenis in de πόλις. De individuele rouw krijgt geen kans om de officiële representatie van de *onsterfelijkheid* aan te tasten, want de πόλις neemt de rouw, als *betekenisgeving* van de (individuele) dood, op zich.

Zodra *onsterfelijkheid* een sleutelbegrip wordt om de dood als *politiek* gebeuren te her-betekenen treedt er een belangrijke verschuiving op in de *tijdsopvatting*, een *politisering* van de tijd. De ἐπιταφίος is volgens Aristoteles een rede die handelt over het *heden*. Maar het *heden* kan niet als een deel van de tijd begrepen worden, enkel als een *copula* die *verleden* en *toekomst* met elkaar verbindt:

τὸ δὲ νῦν οὐ μέρος· μετρεῖ, καὶ συγκεῖσθαι δεῖ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν· ὁ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν. Ἐπὶ δὲ τὸ νῦν, ὃ φαίνεται διορίζειν τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον...

Het nu is geen deel [van de tijd], want een deel meet [een geheel], en het geheel moet bestaan uit de delen; maar de tijd lijkt niet te bestaan uit nu's. Wat dit nu betreft, dat het voorbije en het toekomstige van elkaar lijkt te onderscheiden...

(Phys., IV, x, 218a7-10)

Het *nu* is voor de tijd zowel het principe van (potentiële) *verdeling*, διαιρέσις, als van (actuele) *vereniging*, ἐνοτήϛ²²⁰. Tussen het (filosofisch) niet-bestaan van het *nu* en zijn plaatsbepaling van de lofrede in het retorische genre bestaat een tegenstrijdigheid: Aristoteles' χρόνος-begrip contrasteert met de *a-historische* strategie van de redenaars, waarin concrete ἐργα *gemythiseerd* worden en, omgekeerd, legenden *gehistoriseerd*. Mythische strijdtaferelen staan model voor

²¹⁹ Lys. Epit., 79

²²⁰ Phys., IV, XIII, 19-20

historische oorlogen en de gekende geschiedenis bevestigt het legendarische verleden. Het epideiktische *nu* is het *nu* van de herhaling (van het verleden, en er is geen behoefte aan een abstracte notie van meetbaarheid. Van de 5de naar de 4de eeuw is er onder invloed van de verzwakking van het Atheense imperium - steeds binnen het *paradigma* van de continuïteit-als-herhaling - van het *heden* naar het *verleden*, "comme si désormais Athènes se vivait au passé"²²¹. De concrete dood van de οἱ νῦν θάπτομενοι, *zij die nu bijgezet worden*, verbleekt qua betekenis bij het eerbetoon aan hun voorgangers uit het gemythiseerde verleden (ἐκείνοι, *die van destijds*). Het kader waarbinnen de late ἐπιταφιοὶ uitgesproken worden, is niet meer de χρόνος, de *tijd*, maar de αἰών, de *loop der tijden*, of de *eeuwigheid*. Aristoteles' concept van *tijd* is ver weg, want in dit continuüm kan er nauwelijks sprake zijn van *beweging* - dit αἰών is wel (actuele) *vereniging*, maar geen (virtuele) *verdeling* meer. Οἱ νῦν θάπτομενοι, geplaatst op de betekenisas *sterfelijk/onsterfelijk* slagen er niet meer in met hun eigen ἐργα *zin* te verlenen aan de κοινωνία. Bij Hyperides, wellicht de meest tragische redenaar, neemt dit de vorm aan van een geëxalteerde verheerlijking van de gesneuvelden:

Οὐδεμία γὰρ στρατεία τὴν τῶν στρατευομένων ἀρετὴν ἐνεφάνισεν μᾶλλον τῆς νῦν γεγενημένης, (...) πλείους γὰρ μάχας ἡγωνίσθαι διὰ μιᾶς στρατείας ἢ τοὺς ἄλλους πανταχῇ γῆς συνέβαινεν ἐν τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ,...

Nooit is in een veldtocht de deugd van de legers helderder verschenen dan in diegene die nu gevoerd is, (...) waarin meer veldslagen geleverd zijn tijdens één veldtocht dan dat ooit het geval was tijdens voor andere [legers], waar dan ook ter wereld, in de loop der tijden,...

(Hyp., *Epit.*, 23)

Het *heden* is geen heden meer, het is getransformeerd in een τοπος, naast de mythe, naast Marathon. Teveel aandacht voor het verleden zou de bittere ervaring van het heden vergroten, dat is de politieke betekenis van deze παθος. De Atheners uit Hyperides' tijd (322 v.C.) moet geïdentificeerd worden met de Atheners die bij Troje streden. Tegen het einde van de 4de eeuw v.C. ontstaat er een belangrijke cultus rond Χρόνος - niet de vader van Zeus, maar wel een vergoddelijkte Tijd. Dit wijst, paradoxaal genoeg, op het verdwijnen van de tijd als *politieke* factor, het verdwijnen van de tijd(elijkheid) uit de *symbolische orde* van de πόλις-als-πολιτεία²²². Er wordt hoogstens een subtiel onderscheid gemaakt tussen πόλις -

²²¹ LORAUX, o.c., p.123

²²² LORAUX, o.c., p.129-130. Vgl. de mythe van Chronos over de circulaire tijd in Plato's *Staatsman* (*Plks.*, 268d-273c). In de mythische Gouden Tijd was er geen *verandering* (μεταβολή) mogelijk, aan het einde van een levenscyclus werd alles omgedraaid, oud werd weer jong, en tussen alle levende wezens bestond een soort symbiose. Deze mythe was paradigmatisch voor de πόλις in de *Wetten*, die hiervan enkel een *imitatie* (μιμημα)

onbeweeglijk, onttrokken aan tijdelijkheid - en de *πολιται* die slechts tot die eeuwigheid toetreden door hun *καλος θανατος*. De *πολις* als afspiegeling van de *κοσμος* is ver verwijderd is van de behoefte aan een specifiek *politieke* ruimte/tijd, de geest van de hervormingen van Kleisthenes²²³.

Deze ontwikkelingen zijn meer dan enkel een vorm van *regressie*. De *δημοκρατια* was *de facto* inhoudsloos was geworden, o.a. door het Macedonisch imperialisme op het einde van de 4de eeuw v.C.. Fundamenteler is echter de klaarblijkelijke moeilijkheid om welke notie van *historiciteit* dan ook te verbinden met een discours omtrent *πολις* en *δημοκρατια* - *a fortiori* bij een instituut als dat van de *ἐπιταφιοι*. De Atheense geschiedschrijving - ook Herodotos en Thucydides - blijft altijd geïnteresseerd in *ἔργα*, in *bijzondere gebeurtenissen*, en zo moeten er wel gaten vallen, zoals de ongeveer 50 jaar tussen de Perzische oorlogen en de Pelopponesische oorlog. Er werd aan geschiedschrijving gedaan om *politieke* redenen, vanuit de behoefte om een specifiek *politieke tijd* tot stand te brengen. Elementen die daarin niet noodzakelijk waren - volgens het archaïsche criterium van de *ἔργα* - werden niet beschreven. De *πολις* koos zijn geschiedschrijver, en niet omgekeerd²²⁴. Zodra de *politieke* zingeving aan de *κοινωνια* aan betekenis inboet kan de *mythe* - als anti-historisch paradigma - terugkeren, ook in het denken over de *πολις*, niet meer als *πολιτεια*, wel als als *κοσμος*. Er bestaat een innig verband tussen het oplossen van de tijd(elijkheid) en het benadrukken van de dood, en dat is ook de betekenis van de breuk tussen een (onsterfelijke) *πολις* en de (gesneuvelde, sterfelijke) *πολιτης*. Het afscheid moet ontgaan worden van zijn betekenisloosheid. Het *nu* van het sterven bestaat niet, tenzij het *politiek* her-betekend wordt in een veruitwendiging van de *νομος* - als *schriftuur*. Aristoteles' politieke theorie wil geen parafrase zijn van de *mythe* als voorwerp van *μιμημα*, zoals in Plato's model-*πολεις* maar een *λογος* over politieke ervaring, instituties én ideologie. Kan dit denken van de *πολις*, een denken dat metafysisch gefundeerd is in een *continuüm*, de lege plaats vullen die de geschiedschrijving door haar politiek engagement heeft moeten openlaten?

kan zijn (*Nom.*, 713b). Vgl. VIDAL-NAQUET, "Le mythe platonicien du **Politique**, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire", p.388.

²²³ vgl. LÉVÊQUE & VIDAL-NAQUET., o.c., p.137-146. Zij geven wel aan dat de wiskundige organisatie van gebiedsindeling, ambten e.d. overeenstemt met een (pythagoreïsche) interpretatie van de kosmische orde.

²²⁴ FINLEY, *The use and abuse of history*, p.30-31

3. Politieke theorievorming bij Aristoteles

Zowel de politieke *theorie* van Aristoteles als het *discours* van de ἐπιταφιοὶ vormen een *normatieve* λόγος. Meer nog, zowel in de **Politica** als in officiële politieke redes, verschijnt er op de achtergrond een soort fantoom van de πολίς, een *model* dat als φύσις geldt en resp. als maatstaf voor de ἔργα van de πολῖται (als ἄνδρες ἄγαθοί), en als τέλος, *doeloorzaak*, fungeert. In de notie van φύσις schuilt ook het fundamentele verschil tussen beide discours²²⁵. Aristoteles hanteert een *analytisch* φύσις-begrip, terwijl de officiële redenaars hoofdzakelijk een archaïsche notie van de menselijke natuur gebruiken. Daarin zijn εὐγενεία en παιδεία, conform een aristocratische logica, op zo'n manier aan elkaar gekoppeld dat de begrippen φύσις en ἀρετή elkaar bijna dekken. Toch traden ook hierin verschuivingen op. Bij Hyperides stelden wij bv. de bittere paradox vast, dat het politiek-analytische aspect van de ἐπιταφίος helderder wordt naarmate de Atheense πολιτεία zelf, door historische omstandigheden, haar betekenis verliest. Ook bij Aristoteles is die beweging merkbaar.

In de **Politica** wil Aristoteles de φύσις van de πολίς analyseren, om daarna verschillende types van πολιτεία (d.i. de 'mise en forme' van de πολίς) te evalueren. We lichten uit die analyse één essentieel element om duidelijk te maken in welke mate 'het politieke' bij Aristoteles een zekere (theoretische) zelfstandigheid verwerft²²⁶. Dat element is de *contingentie* van de πολίς. De analyse van de φύσις van 'het politieke' en van de 'mise en forme' daarvan als πολιτεία heeft een weerslag op de notie van φύσις zelf. De (teleologische) structuur van de πολιτεία (en niet alleen van de *ideale* versie²²⁷) is voor Aristoteles slechts denkbaar vanuit centrale

²²⁵ zie § 2.5 van dit hoofdstuk

²²⁶ Aristoteles ziet de **Politica** expliciet als het tweede deel van de **Ethica Nicomachea**, die samen een περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία, een *filosofische antropologie* vormen (*Eth. Nicom.*, X, IX, 1181b15-16). Hij verplicht zichzelf dus niet noodzakelijk tot een *ethiek* van de πολίς, maar eerder tot een *politisering* van de (individuele) ethiek, maar misschien is dit een kip-ei-discussie. Wel rijst hierbij de verreikende vraag of niet elke theorievorming, en *a fortiori* waar die zulke sterke *metafysische* grondslagen heeft als bij Aristoteles, een ethiek constitueert: ontstaat ethiek niet precies in de theorie?

²²⁷ De term πολιτεία wordt door Aristoteles zowel in een *descriptieve* als in een *normatieve* betekenis gebruikt wordt, zoals bv. in de bekende classificatie:

Ἐπεὶ δ' ἐν τῇ πρώτῃ μεθόδῳ περὶ τῶν πολιτειῶν διειλόμεθα τρεῖς μὲ τὰς ὀρθὰς πολιτείας, βασιλείαν ἀριστοκρατίαν πολιτείαν, τρεῖς δὲ τὰς τούτων παρεκβάσεις, τυραννίδα μὲν βασιλείας ὀλιγαρχίαν δὲ ἀριστοκρατίας δημοκρατίαν δὲ πολιτείας, ...

Bij een eerste onderzoek naar de constituties, hebben we drie juiste constituties onderscheiden, nl. het koningsschap, de aristocratie en de constitutionele regeringsvorm, en drie afwijkingen daarvan, nl. tyrannie tegenover koningsschap, oligarchie tegenover aristocratie en democratie tegenover de constitutionele regeringsvorm',...

(*Pol.*, IV, II, 1289a26-31)

De probleem wordt nog gecompliceerder omdat de *afwijkingen* (παρεκβάσεις), zowel wat hun naam als wat hun inhoud betreft, niet noodzakelijk verder verwijderd zijn van de politieke τέλος dan de *juiste constituties*. De notie πολιτεία blijft desondanks nauw verbonden met het *normatieve* karakter van Aristoteles' μέθοδος, *onderzoek*.

metafysische categorieën als *noodzakelijkheid/contingentie* en *continuüm*. Op die manier wordt *politieke* theorievorming (misschien scheurt *politiek* zich daar af van *ethiek*) een denken over de mogelijkhedenvoorwaarden van *historiciteit*.

Vooraf moeten er nog twee belangrijke zaken duidelijk gemaakt worden: de wijze waarop Aristoteles ertoe komt de goede *πολιτεία* als *vorm* van het *hoogste goed* (*καλλιστον αγαθον*) te beschouwen, vanuit de *φυσις* van de *πολις*, en, ten tweede, de opvatting over *historische* tijd die geïmpliceerd ligt in een politieke theorie die *ontologische* premisses hanteert en tegelijk *normatief* wil zijn.

In dit onderzoek naar de verhouding tussen *νομος* en *tragedie* is een grondige bespreking van Aristoteles' politieke theorie om twee redenen noodzakelijk. Ten eerste is er onze stelling - die wij nu enkel poneren, en in hoofdstuk V uitwerken - dat de *Poetica* het sluitstuk vorm van Aristoteles' hele ethische en politieke denken. De *normen* voor de *ποιητική τέχνη* die hij in de *Poetica* ontwikkelt lijken een *representatie* te zijn van de ethisch-politieke *πραξις*, voornamelijk in haar handelingstheoretisch aspect. Het concept van *μιμησις*, *af- of uitbeelding* in de *μυθος*, de *fabel* van de tragedie maakt een afsluiting van de *πραξις* mogelijk. Ten tweede moet uit deze bespreking van de *Politica* blijken welke autonomie Aristoteles toekent aan het *politieke domein*, om daarna te kunnen onderzoeken hoe de *representatie* ervan in de *μυθος* in die tragedie zelf op weerstand stuit. De blik waarmee de toeschouwer uit de 5de eeuw v.C. naar de tragedie keek, als opvoering, was een *politieke* blik, een blik waarin tegenstrijdige verlangens speelden - het verlangen naar een onbemiddelde *gemeenschap* en een verlangen naar een autonome politieke *πραξις*. Om dit te analyseren is een nauwkeurige plaatsbepaling van 'het politieke' nodig, en Aristoteles levert die *a posteriori*. Zijn *normatieve* theorie versterkt bovendien, impliciet, de betekenis van de *νομος*.

3.1. De analyse van de *φυσις* van de *πολις*

De zin van de *πολις* kan slechts achterhaald worden vanuit een *analyse* van haar *φυσις*. Dit betekent dat het onderzoek naar de structuur van die *πολις* en haar *πολιτεία* moet blootleggen welk *principe van beweging en verandering*²²⁸ eraan ten grondslag ligt. Op die manier moet ook de *πολις* onderzocht worden:

Εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν.

²²⁸ ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς: de definitie van *φυσις* (*Phys.*, III, I, 200b12-13)

Indien we bekijken hoe de dingen zich van nature ontwikkelen vanuit hun oorsprong, zullen het beste inzicht, net als in andere [zaken], ook in deze [zaken] verwerven.

(*Pol.*, I, I, 1252a24-26)

De πολις kan niet verklaard worden als biologisch organisme, het gaat om de vraag "whether the state can be explained φυσικως, by natural science (as biological organisms are also explained)"²²⁹. Aristoteles hanteert in deze μεθοδος een soort beginsel van *subsidiariteit*, vanuit de vaststelling dat de φυσικς van resp. de staatsman, de koning, de econoom of het hoofd van de familie *niet* dezelfde is²³⁰. Zijn hoofdstelling luidt dat de πολις een κοινωνια is en dat elke κοινωνια gericht is op το αγαθον. De *normatieve* consequentie hiervan is dat de πολις, als *hoogste* vorm van κοινωνια, gericht moet zijn op het *hoogste* goed (αγαθον)²³¹. De πολις is dus een bepaald *type* van *gemeenschap* - waarbij gemeenschap omschreven kan worden als "toutes les activités, toutes les pratiques qui doivent être partagées, c'est-à-dire qui ne doivent être le privilège exclusif de personne"²³². De eigenlijke definitie gebeurt aan de hand van de vier αιτια, *oorzaken*, die de φυσικς van een zaak uitmaken²³³:

1. de *materiële oorzaak*, η ἐξ οὐ αιτια²³⁴: de πολις bestaat uit οἰκοι, *huishoudens* en κωμοι, *dorpen*.

Theoretisch zijn andere materies denkbaar, zoals sociale klassen, desnoods vereenvoudigd tot rijken vs. armen.²³⁵ Aristoteles gaat er echter van uit dat een hogere structuur van το κοινον zich opdringt, wanneer en omdat het niet (meer) mogelijk is om op een lager niveau een hoger goed (αγαθον) na te streven en te realiseren. Dus moeten ook de *delen* (de materie) op een hoger niveau gesitueerd kunnen worden. Bovendien zouden Aristoteles' pogingen bepaalde sociale groepen (boeren, handelaars, enz.) om *teleologische* redenen uit de πολις uit te sluiten zijn daarmee ook logisch niet te verzoenen. De *materiële oorzaak* zou dan immers afhankelijk worden van de *doeloorzaak* (τελος), terwijl de vier αιτια allen even essentieel zijn. De plaats van de sociale klassen (binnen of buiten de πολις)

²²⁹ J. DAY & M. CHAMBERS, *Aristotle's history of Athenian democracy*, Berkeley, 1962, p.42

²³⁰ *Pol.*, I, I, 1252a8-9

²³¹ *Pol.*, I, I, 1252a1-7

²³² VERNANT, "L'individu dans la Cité", p.218

²³³ Classificatie volgens *Phys.*, II, III, 194b4-195b4.

²³⁴ In de *Physica* is de term ὕλη, *materie* ongeveer synoniem met η ἐξ οὐ (αιτια). In de *Politica* echter wordt soms ook χορηγια, lett. *uitrusting* gebruikt. Deze term verwijst eigenlijk naar de (financiële) bijdrage voor de opvoering van *tragedies*, als onderdeel van de λειτουργιαι. Op die manier krijgt ὕλη wel een heel bijzondere politieke betekenis, als kwalificatie van de οἶκος.

²³⁵ vgl. DAY & CHAMBERS, o.c., p.54

behoort juist tot de analyse van de τέλος zelf. Een *subsidaire* analyse van το κοινον verschaft bovendien meer inzicht in de *ontwikkeling* ervan²³⁶.

2. de *formele oorzaak*, το είδος: de πολις is geordend op basis van een πολιτεία. Hier verschilt Aristoteles radicaal van Plato, voor wie το είδος het model bevat, waarop de werkelijkheid gericht is, terwijl Aristoteles het abstract-analytische karakter ervan beklemtoont²³⁷.

Het *normatief-teleologische* karakter in de φυσικς van een zaak behoort voor hem immers tot de *doeloorzaak*, hoewel deze kan samenvallen met de *formele oorzaak*²³⁸. In de *Politica* blijkt het onderscheid tussen είδος en τέλος echter duidelijk uit de *formele* definitie:

ἡ δὲ πολιτεία τῶν τῇ πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις.

de constitutie is een zekere ordening van diegenen die de πολις bewonen.

(*Pol.*, III, I, 1274b39-40)

3. de *werkoorzaak*, το ποιουν of ἡ ἀρχὴ κινήσεως/μεταβολῆς: beweging en verandering worden in de πολις op gang gebracht door de νομοθετης. Deze is hier zowel de (semi-mythische) stichter als de actuele wetgever, zoals die functie in de 4de eeuw inhoud kreeg²³⁹.

Strikt genomen heeft de πολις, als levende (bezielde) zaak, geen *werkoorzaak*, geen externe *agens* nodig:

κινεῖται γὰρ τὸ ζῶον αὐτὸ ὑφ' αὐτοῦ, ὅσων δ' ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς τῆς κινήσεως, ταῦτα φύσει φαιμέν κινεῖσθαι.

het levend wezen wordt bewogen door zichzelf, op die wijze dat ze zij in zichzelf het beginsel van beweging [aantreffen], waarover wij zeggen dat ze van nature bewegen.

(*Phys.*, VIII, IV, 254b16-18)

Desondanks is Aristoteles' politieke theorie nadrukkelijk gericht op - en ook tot - de *agens* in de πολις, door referenties naar de heroïsche νομοθεται²⁴⁰, maar ook rechtstreeks:

οὕτω καὶ τῷ πολιτικῷ καὶ νομοθέτῃ δεῖ τὴν οἰκείαν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείως ἔχουσιν.

zo moeten ook de politicus en de wetgever voorzien zijn van aangepaste en geschikte materie.

(*Pol.*, VII, III, 1326a4-6)

4. de *doeloorzaak*, το τέλος of το οὐ ἐνεκα: de πολις is gericht op een specifieke realisatie van het *goede leven* (εὖ ζην), nl. de αὐταρκεία. Deze *finaliteit* is het belangrijkste

²³⁶ F. WOLFF, o.c., p.30

²³⁷ *Phys.*, II, III, 194b28-29

²³⁸ vgl. *Phys.*, II, VII, 198a25-27

²³⁹ zie HANSEN, "Athenian *nomothesia* in the fourth century b.C. and Demosthenes' speech against Leptines"

²⁴⁰ Zoals Zaleukos, Charondas, zie hoofdstuk III, § 3.4

element is in de *analytische* definitie van de πολίς. Dat is een consequentie van Aristoteles' *ethisch apriori*, zoals dat, enigszins paradoxaal, naar voren komt uit zijn ἀρχή των πραξεων, zijn *beginsel van handelingen*:

οὐκ ἂν οὖν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη.

er moet niet meer overlegd worden over het doel, maar over dat wat leidt naar het doel.

(*Eth. Nicom.*, III, iii, 1112b34-1113a1)

De structuur van een handeling en de ἦθος van de *agens* worden bepaald door het τέλος van de handeling. Dit geldt voor individuele acten, en *a fortiori* voor *politiek-institutionele* handelingen: *ethiek* is hier duidelijk een onderdeel van *politieke theorie*.

De πολίς, gedefinieerd vanuit haar αἰτία en strevend naar het *hoogste goed* (καλλιστον ἀγαθον), sluit alle andere vormen van *gemeenschap* (το κοινον) in en is dus zélf de meest volmaakte vorm van κοινωνία. Aristoteles poneert een *analogie*²⁴¹ tussen de *inclusieve* (en analytische) definities van de drie relevante vormen van το κοινον (οἶκος, κωμη en πολίς), en hun *hiërarchie* in het nastreven van το καλλιστον ἀγαθον.

Deze *inclusieve* definitie impliceert, teleologisch gezien, een *subsidaire* analyse van het τέλος, én van de μεροί, de *delen* van de κοινωνία. Voor de vraag naar de macht heeft dit een belangrijke consequentie. Het volstaat niet over één soort vaardigheid te beschikken, nl. de hoogste, *koninklijke* vaardigheid (de βασιλικη τεχνη van Plato) om als ἀρχων, *heerser*, én als ιδιωτης, *privé-burger*, macht te kunnen uitoefenen. Elke gezagsverhouding veronderstelt een verschillend τέλος en, *analoog* hieraan, een verschillende τεχνη²⁴².

De οἶκος, *huishouden*, als μέρος, *deel* van de πολίς bestaat uit drie *natuurlijke* relaties. Het eerste en het belangrijkste is het *koppel* (ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις, *de vereniging van vrouw en man*)²⁴³. Dit is een natuurlijke vorm (εἶδος²⁴⁴) van το κοινον: *universeel*

²⁴¹ De notie van *analogie* is essentieel in Aristoteles' metafysica. Dit concept laat toe het *continuüm* - ook als dit niet *per se* ruimtelijk is, bv. de tijd - te denken in *topologische* termen, om overeenkomsten tussen concepten en denkwijzen te identificeren in een *ruimtelijk* veld (vgl. DERRIDA, "Οὐσία et Γραμμή. Note sur une note de Sein und Zeit", in CHAR, René (ed.), *L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, 1967, p.248). In dit geval gaat het om de analogie tussen de grootte van (een vorm van) το κοινον en de *ethische* (meer)waarde van het goed (ἀγαθον) dat erin nagestreefd wordt, waarbij *continuïteit* geïmpliceerd wordt.

²⁴² F.WOLFF, o.c., p.38. Hij verwijst naar Plato's de *Staatsman* (*Plks.*, 258b-e). De aanhef van de *Politica* is daarop een rechtstreekse (afwijzende) parafrase.

²⁴³ *Pol.*, I, II, 1253b9-10

²⁴⁴ De term betekent εἶδος zowel vorm (*formele oorzaak*) als *soort*, d.w.z. het geheel van kenmerken die toelaten een individu wetenschappelijk te klasseren, in zijn *noodzakelijkheid*. Een individu *tout court* is contingent, en daarom geen object van σοφία, *beschouwende kennis* (F.WOLFF, o.c., p.44)

(voor alle levende wezens), *noodzakelijk* (althans in functie van het *τελος*), *doelgericht* (namelijk op de voortplanting, de voortzetting van de soort) en *instinctief* (niet onderworpen aan een *wilsbeslissing*, *προαιρεσις*). Deze vier kenmerken maken de *φύσις* van de mens herkenbaar als *soort*, *εἶδος*. Hij *imiteert* hiermee *το ὄν*, het *éne zijnde*, dat onveranderlijk is. Daarom kan de mens enkel *zijn* als hij een *gemeenschapswezen* is.

De tweede relatie in het kader van de *οἶκος* is de relatie tussen diegene die beveelt en diegene die wordt bevolen (*δεσποτική* of *meester/slaaf*), in functie van hun wederzijdse *σωτηρία*, *bescherming*. Deze relatie is even *universeel* en *noodzakelijk* als het koppel, maar heeft een verschillende *finaliteit*. Ze is gericht op het bevredigen van de primaire levensbehoeften, op het *economisch* overleven van de *οἶκος*. Daarmee wordt een belangrijk onderscheid vastgesteld tussen het type van heerschappij van de man over de vrouw en dat van de meester over de slaaf anderszijds²⁴⁵.

De derde *natuurlijke* relatie binnen de *οἶκος* is de *ouderlijke* band (*τεκνοποιητική*), de autoriteit van de vader over zijn kinderen. In tegenstelling tot de vorige twee is dit een *onvolmaakte* verhouding is, omdat de kinderen, op het geëigende moment, hun *natuurlijke* status bereiken, als man of als vrouw. Aristoteles trekt hier de analogie tussen *οἶκος* en *πολις* het verst door, en noemt het vaderschap een *koninklijke regeervorm*, *ἀρχὴ βασιλική*²⁴⁶.

Het vaderlijk gezag is niet *continu*, zoals de relatie man/vrouw en meester/slaaf, net zoals de verhouding tussen *regeerders* en *geregeerden* in principe verwisselbaar is. Het *natuurlijk* aspect van dit type gezagsverhouding is enkel de leeftijd, en die verandert.

Samengevat: Aristoteles plaatst drie types van *ἀρχή*, *macht*, binnen de *οἶκος*, en hij doet dit op zo'n manier dat hij een *analoge* typologie in de *πολις* kan ontwikkelen: *macht over vrije en gelijke wezens* (man/vrouw), *macht over vrije en ongelijke wezens* (vader/kind), *macht over onvrije wezens* (meester/slaaf)²⁴⁷.

De hiërarchisch tweede vorm van *το κοινον*, de *dorpsgemeenschap* (*κωμη*) lijkt enkel qua omvang te verschillen van de lagere en hogere vormen (*οἶκος* resp. *πολις*). Over het verschil in behoeften - dus: *finaliteit*, *τελος* - wordt in de *Politica* niet gesproken, en ook het type van heerschappij is reeds bekend: de *ἀρχὴ βασιλική*. Toch heeft Aristoteles deze tussenstap nodig.

²⁴⁵ Volgens Aristoteles is dit hét verschil tussen Grieken en barbaren:

ἐν δὲ τοῖς βαρβάροις τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον τὴν αὐτὴν ἔχει τάξιν
bij de 'barbaren' hebben het vrouwelijke en het 'slaafse' dezelfde plaats in de ordening

(Pol., I, I, 1252b5-6)

²⁴⁶ Pol., I, V, 1259b15-16

²⁴⁷ F. WOLFF, o.c., p. 53

De elementaire taken zijn van de πολίς zijn: voorziening van voedsel, van geschoolde arbeidskrachten, van wapens en van geld, de zorg voor eredienst en priesterambt, het creëren van instanties voor conflictbeslechting (rechtspraak)²⁴⁸. De πολίς kan beperkte vormen van κοινωνία integreren, nl. die groeperingen (φυλαί en δημοί: Kleistenes' elementaire eenheden²⁴⁹) die gericht zijn op *samenhorigheid* (συνουσία) en op *offerplechtigheden* (θυσία)²⁵⁰. Eredienst en rechtspraak zijn dus gesitueerd op het niveau van de κωμη. Dit impliceert dat integratie in de πολίς slechts mogelijk is indien de μεροί *a priori* reeds als κοινωνία gekwalificeerd zijn.

Als de kleinere eenheden met hun specifieke sociale behoeften gedefinieerd zijn, kan de πολίς zelf ter sprake komen:

‘Η δ’ ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὥς ἔπειν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὔσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

De gemeenschap, [bestaande] uit meerdere dorpsgemeenschappen, die doelgericht is, dat is de πολίς, die reeds alles in zich heeft voor het hoogtepunt van autarkie, bij wijze van spreken, die tot stand komt omwille van het leven, en dus bestaat omwille van het goede leven.

(Pol.I,1,1252b28-31)

De αὐταρκεία, als invulling van de τέλος voor de πολίς, is dus tegelijk bestaansreden en perspectief van de κοινωνία. Als begin- én eindpunt, is het de kern van de φύσις van deze vorm van gemeenschap, de hoogst denkbare. Die φύσις heeft een dubbel zin: ze bepaalt het (goede) leven van de mens (ζῶν πολιτικόν) én ze betekent dat de πολίς een *natuurlijke* gemeenschap is. Duidelijker nog dan bij de primaire vormen van το κοινόν is deze φύσις *teleologisch* bepaald. Het τέλος van de οἶκος is de vervulling van dagelijkse (materiële) behoeften, dat van het κωμη de vervulling van minder dagelijkse (sociale) behoeften, terwijl de πολίς, meer abstract, gericht is op de αὐταρκεία, het volledig vervuld zijn van behoeften binnen de *gemeenschap*, zonder dat er echt nieuwe behoeften vooropgezet worden. De superioriteit van de πολίς blijkt niet zozeer uit de autonomie van de activiteiten die op dit (hoogste) niveau ontwikkeld worden, maar uit de mogelijkheid om gedragingen die onaf zijn, in de οἶκος

²⁴⁸ Pol., VII, VII, 1328b6-15

²⁴⁹ zie § 2.3 van dit hoofdstuk

²⁵⁰ Eth. Nicom., VIII, IX, 1160a18-30, waarbij de conclusie luidt:
πᾶσαι δὲ φαίνονται αἱ κοινωνίαι μέρια τῆς πολιτικῆς εἶναι
al deze gemeenschappen lijken delen van de politieke [gemeenschap] te zijn

(*biologische* verlangens) en in de *κωμη* (*sociale* verlangens) te vervullen in een principieel oneindig perspectief. De enige, filosofisch weliswaar belangrijke, reserve is dat de *πολις* slechts *το ὄν* kan *imiteren*: de *πολις* is slechts het *δευτερος πλους*, de *tweede beste gelegenheid*²⁵¹. De *πολις* structureert, zo definitief mogelijk, de *contingente* verlangens als *contingentie*. Het *τελος* van de *πολις*, zoals dat gestalte krijgt in de *πολιτεία*, is dus niet het tot stand brengen van een ideale *πολις*, zoals dat bij Plato wél de bedoeling blijft. De bekroning van de politiek als *πραξις* valt niet noodzakelijk samen met de hoogste *ethische* betrachtingen: hier ontstaat een merkwaardige scheur in de theorie²⁵².

3.2. Het probleem van historiciteit in de politieke theorie

Een *historiserende* beschrijving van concrete *πολιτεῖαι* lijkt moeilijk te verzoenen met de *normatieve* theorie van *Politica*. De analyse van de *πολις* is echter niet als een *bewustzijns*geschiedenis op te vatten, en evenmin is de 'onontkoombaarheid van het politieke' een *antropologische* bepaling van een politiek *subject*. Aristoteles verwijderd zich van het *νομος/φυσικς*-debat van de Sofisten door beide begrippen uit elkaar te trekken. Hij brengt hun vermeende tegenstelling niet meer in verband met een *oorsprong* van de *κοινωνία* in haar actuele vorm, nl. de *πολις*. *Φυσις* is een *ontologisch* én *analytisch* begrip geworden dat de filosoof in staat stelt om ook zonder *anamnetische* inspiratie inzicht te verwerven in *το ὄν*. De notie van *νομος* echter moet aan de specifieke 'mise-en-forme' van elke afzonderlijke *πολιτεία* getoetst worden, valt dus binnen *de* politiek te situeren en is geen categorie om *het* politieke te bepalen²⁵³. Aubenque geeft aan hoe Aristoteles de *νομος* desacraliseert, haar losmaakt van de *κοσμος* en in de politieke gemeenschap integreert: "La loi ne s'institue qu'au niveau de la communauté politique, dont elle est à la fois la cause et l'effet: l'effet, puisque il n'y a d'activité législative que dans une *πολις*; la cause puisque c'est la loi qui différencie la *πολις* des agrégats que sont les formations des Barbares."²⁵⁴ Aristoteles maakt het begrip *νομος* los uit de *ontologie* en behandelt haar bijna positivistisch²⁵⁵. Een (bewustzijns)historische benadering

²⁵¹ Zoals blijkt uit Aristoteles' opmerkingen over het *ostracisme*, de mogelijkheid voor de *ἐκκλησία* om af en toe iemand, zonder op te geven reden, te verbannen (*Pol.*, III, VIII, 1284b18-21).

²⁵² vgl. AUBENQUE, "Politique et éthique chez Aristote", in *Ktema*, 1980/5, p.214

²⁵³ vgl. de inleiding van dit hoofdstuk

²⁵⁴ AUBENQUE, o.c., p.217

²⁵⁵ Die tendens was al zichtbaar in de *Rhetorica* (hoofdstuk I, § 3.4). *Mutatis mutandis* doet Aristoteles' ontwijping van het *νομος*-begrip denken aan Kelsens onderscheid tussen *causale natuurwetten* (wetten van het *zijn*) en *rechtsnormen* (wetten van het *behoren*, 'Sollen'). De miskennen van dit onderscheid is, volgens Kelsen, kenmerkend

kan echter niet ontsnappen aan de aporie natuur *versus* conventie. Zodra het (zelfbewuste) *subject* geponeerd wordt als object en tegelijk inhoud van het politieke, is de vraag naar de oorsprong niet te ontlopen, en evenmin de daarmee verbonden vraag naar het *historisch* statuut van de *πολις* - een vraag die voor Aristoteles niet als zodanig aan de orde is. Wij zullen later²⁵⁶ tonen hoe in de tragedie de *weerstand* tegen subjectiviteit als politieke *oorsprong* zich voor de ogen van de *πολιται* (letterlijk) afspeelde.

De *analytische* (en daarmee ook: *ontologische*) prioriteit van de *κοινωνία* in haar (teleologisch) meest volmaakte vorm - de *πολις* - staat buiten kijf. Deze stelling zegt echter niets over de *ontwikkeling* van de concrete *πολιτεία*, en evenmin iets over de notie van *verandering* die in een beschrijving van de historische realiteit geïmpliceerd zou zijn. Aristoteles' beschrijving is uiteraard niet 'disinterested'. Iets anders is echter hem dit te verwijten met het argument dat hij een terminologie en een theoretisch kader dat ontworpen zou zijn voor natuurlijke verschijnselen (voor dieren, maar ook voor de *tijd*) ten onrechte zou overgeplaatst hebben naar het terrein van 'het politieke' om daarmee een politieke strijd te voeren over concrete types van *πολιτεία*²⁵⁷. Aristoteles probeert in de **Ethica Nicomachea** en de **Politica** (als geheel) een *fysische* opvatting van *φύσις* te koppelen aan een *ethische* finaliteit in de *πολιτεία*. Het reële functioneren van de *πολις* kan niet beschreven zonder de aandacht toe te spitsen op de *finaliteit* (*τέλος*) van de *φύσις* van die *πολις* - een *τέλος* dat *το εὖ ζην* heet, als specificatie van *το ἀγαθόν*. Dit uitgangspunt kan betwistbaar zijn, maar het *evaluatief* moment is daaraan inherent. Als begrippenapparaat voor een neutrale historische beschrijving wekt de **Politica** alleen maar irritatie op, omwille van de teleologische hiërarchieën tussen types van *πολιτεία*. Deze kritiek plaatst Aristoteles' denken over *natuur* en *geschiedenis* (*φύσις/νόμος*) in een antropocentrisch wereld- en geschiedenisbeeld, waarbij de antieke *πολις* de *oorsprong* van 'de politiek' zou zijn en daarmee ook het *begin* van de geschiedenis als zuiver *menselijke* geschiedenis, als de breuklijn tussen *historie* en *pre-historie*. Dat doet verdacht veel denken aan de *mythiserende* strategie van de redenaars in de *ἐπιταφιοί*.

Blumenberg wijst erop dat één van de fundamentele misverstanden tussen het antieke denken en de moderniteit precies rond het *φύσις*- en *natura*-begrip draait. De antieke *φύσις* is zowel

voor een religieus-metafysisch wereldbeeld. Dit leidt tot de idee dat de natuur een bepaald gedrag voorschrijft en daaraan een sanctie koppelt, m.a.w. de wet stelt. Aristoteles' (politieke) *νόμοι* maken als wet, in hun *normativiteit* deel uit van de *φύσις* van de *πολις*, maar die *φύσις* *stelt* de wet niet, schrijft inhoudelijk niets voor (KELSEN, o.c., p.613).

²⁵⁶ in hoofdstuk V, § 3.5

²⁵⁷ zoals bij DAY & CHAMBERS, o.c., p.63

productief principe (*natura naturans*) als geproduceerd resultaat (*natura naturata*), terwijl de *moderne* mens zichzelf onvermijdelijk is gaan zien als *schepper*, waardoor *constructie* en *natuur* elkaar uitsluiten²⁵⁸. Hoe dynamisch Aristoteles' opvatting over het menselijk handelen ook mag zijn - zeker in vergelijking met de platoonse leer van de *eidetische*, gefixeerde model-πολιτεία - de menselijke τέχνη heeft los van de *natura naturans* geen *wezenlijke* betekenis, : "τέχνη und φύσις sinds gleichsinnige Konstitutionsprinzipien, das eine bewerkt *von außen*, was das andere *von innen* zustande bringt."²⁵⁹ Bovendien zoekt Aristoteles, anders dan in het *moderne* politieke denken, niet naar de *plaats* waar de politieke gemeenschap *present* is voor zichzelf, ook niet via de omweg van een derde instantie die de onvermijdelijke *alteriteit* representeert. Hij heeft geen *subject/object*-oppositie (bv. in de vorm van een distinctie *samenleving/staat*) nodig om de φύσις van de πολίς te analyseren, om de eenvoudige reden dat noch de πολίς, noch het individu, de πολίτης, als *subjectiviteit* gedacht worden. Er zijn (minstens) twee argumenten voor het ontbreken van een concept van *politieke subjectiviteit* bij Aristoteles: het eerste heeft te maken met de wijze waarop het τέλος functioneert en de verhouding met de *contingentie*, een tweede argument is methodisch.

Aristoteles formuleert de *mogelijkheidsvoorwaarden* voor het bereiken van de status van πολίτης. Dit zijn *vermogens* ('capabilities') van *interne* resp. *externe* aard. De νομοθετης, als *metonymische* figuur voor de πολιτεία, dient ervoor te zorgen dat de παιδεία - *opvoeding*, en ruimer: *socialisatie* - het mogelijk maakt dat de (virtuele) πολίται hun ἀρετή ontwikkelen²⁶⁰. De archaïsche notie van ἀρετή krijgt een *ethische* betekenis en moet gericht worden op een *politiek*

²⁵⁸ BLUMENBERG, "'Nachahmung der Natur': zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen", in *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede.*, Stuttgart, 1981 p.55-56

²⁵⁹ BLUMENBERG, o.c., p.73-74. Dat is letterlijk bij Aristoteles terug te vinden:
 ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (...), αἱ δὲ λοιπαὶ αἰτίαι
 στερήσεις τούτων.
De vaardigheid is het [genetisch] principe in iets anders, de natuur is dit principe in hetzelfde [of: in zichzelf, kt], al de andere oorzaken zijn berovingen daarvan.

(*Metaph.*, XII, III, 1070a7-9)

Met *berovingen* worden *toevallige* (τυχή) of *spontane* (αὐτοματῶ) oorzaken bedoeld, soms samengevat als τα ἄοριστα, de *onbepaalde* (of: *onbepaalbare*) oorzaken.

²⁶⁰ vgl. NUSSBAUM, "Nature, function and capability: Aristotle on political distribution", in Günther PATZIG (ed.), *Aristoteles' Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen, 1987, p.166-167. De her-definitie van de ἀρετή bij Aristoteles luidt als volgt:

"Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.
De deugd is dan de houding gericht op de keuze [tussen handelingen en gevoelens], die bestaat in [het kiezen van] de middenweg [zoals die zich] voor ons [aandient], en die principieel bepaald is, dat wil zeggen, [bepaald] zoals een man met inzicht die zou bepalen.

(*Eth. Nicom.*, II, VI, 1106b36-1107a2)

τέλος. De *externe* kant van het (politieke) *vermogen* is de toekenning van politieke *bevoegdheden*²⁶¹, niet zozeer als opgelegde verplichting, wel als mogelijkheden voor het maken van een politieke *keuze* (προαιρεσις). Het is verleidelijk dit *vermogen*, gezien het *normatieve* karakter van de theorie, te beschouwen als een soort claim op het statuut de πολίτης. Dat zou dan neerkomen op een (virtuele) φύσις en dus een constructie van *politieke subjectiviteit*. Een dergelijke interpretatie miskent echter de centrale *epistemologische* én *normatieve* plaats van de τέλος van de πολιτεία. Aristoteles sluit echter bepaalde categorieën van virtuele πολίται expliciet uit de πολίς, om redenen die samenhangen met de αὐταρκεία, het τέλος van de πολίς dus. Hij verwijt Plato dat deze in de *Staat* geen constitutioneel onderscheid maakt tussen de φυλάκες, de *wachters*, en de andere klassen²⁶². Plato's πολιτεία is niet in staat πολίται te definiëren en niet-πολίται uit te sluiten. Hoewel economische groepen, zoals de boeren, de nodige *politieke* capaciteiten kunnen bezitten, kan de πολίς niet stabiel zijn en is haar τέλος bedreigd indien ze hen toelaat tot het burgerschap²⁶³. De *stabiliteit* van de πολίς is een voorwaarde voor het bereiken van haar τέλος, dat benadrukt Aristoteles voortdurend. De geherdefinieerde ἀρετή is essentieel gericht op de πολίς als *bestuur* (en rechtspraak), terwijl de activiteiten van economische klassen de *politieke* realisatie van deze ἀρετή vreemd genoeg juist in de weg staan:

φανερὸν ἐκ τούτων ὡς ἐν τῇ κάλλιστα πολιτευομένῃ πόλει (...) οὐτε βάνανυσον βίον οὐτ' ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας (ἀ' ἐννῆς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος),...

Hieruit blijkt duidelijk dat in de best bestuurd stad (...) de burgers geen leven als handwerker of handelaar moeten leven (want zulk leven is banaal en tegengesteld aan de deugd),...

(*Pol.*, VII, viii, 1328b-37-41).

Het verdelen van ἀρχαί staat in functie van een teleologische invulling van de πολιτεία, is gericht op de beveiliging van het specifiek *politieke* karakter van de ἀρχή in de πολίς. Dat de ἀρετή van de individuele πολίτης daarmee in *ethisch* opzicht op een hoger niveau getild wordt en hij daarin zelfs zijn eigen hoogste τέλος vindt, dat kan daarvan een consequentie zijn maar is daarvoor geen *noodzakelijke voorwaarde*. Dat het τέλος van de πολίς van onderuit gedefinieerd wordt als *deelname aan rechtspraak en bestuur* (μετεχειν κρισεως καὶ ἀρχης) impliceert

²⁶¹ *Pol.*, III, I, 18-20

²⁶² *Pol.*, II, II, 1264a13-19

²⁶³ vgl. de repliek van David Charles op NUSSBAUM, o.c., p.193-194

immers niet dat de subjectiviteit van de *πολιτης* ook als *fundament* van 'de politiek' beschouwd moet worden. Het betekent alleen dat het *contingente* handelen (handelingen van individuen, een notie waarvan de precieze draagwijdte echter niet theoretisch is uitgewerkt) het object vormt van de *politieke teleologie*. De fragmentatie van de *πολις* in haar *πολιται* is constitutief voor het typisch aristotelische *paradigma* over de verhouding tussen *ethiek* en *politiek*. De analyse van de politieke *φυσις* heeft geen contingent subject nodig, wel echter een notie van de contingentie zélf. Een analyse van het handelen, waarin de nadruk ligt op het moment van *keuze* (*προαιρεσις*) als een specifieke verschijningsvorm van een (metafysisch gefundeerde) *μεταβολη*, zorgt daarvoor. Politieke macht is voor Aristoteles een kwalitatieve verheving van types van *ἀρχη* die op de lagere niveaus (*οἶκος*, *κωμη*) bestaan, maar *materieel* bevat deze *ἀρχη* niets nieuws, wél *ethisch* en teleologisch. Er is dus geen nieuwe (subjectivistische) *antropologie* voor nodig.

Het *methodisch* argument tegen de subjectivering van de *πολιτης* komt hierop neer. In de *Ethica Nicomacheia* ontwikkelt Aristoteles de *φρονησις* als *deugd*, *ἀρετη* vanuit de definitie van de - concrete, niet enkel hypothetische - *φρονιμος*, de *man-met-inzicht*. Het gaat om semantische inductie: "une sorte de méthode de variations eidétiques [een concrete beschrijving van bv. zo'n *φρονιμος* ten opzichte van een impliciet *εἶδος*, *model*, van *φρονησις*, kt], qui permet de déterminer empiriquement le contenu d'un noyau sémantique, qui n'a été posé qu'en apparence commune définition *a priori*."²⁶⁴ Op vergelijkbare manier wordt de *πολιτης*, als *empirische* variatie op een *εἶδος* - niet enkel de *naam*: Aristoteles is geen nominalist, de *naam* zit vast aan het *εἶδος* - gebruikt om inzicht in de politieke *φυσις* te verwerven. De verhouding (van de *πολις*) tot de *transcendentie* is in die zin niet *historisch*²⁶⁵, maar *mimetisch*: elke politieke actie bepaalt een nieuwe relatie (tot het *transcendente*), is een nieuwe *representant* van de waarheid, die echter steeds steeds zijn *contingent* ('unerfüllt') karakter moet erkennen.

Een goed voorbeeld van deze natuurlijke onmogelijkheid voor de mens om zélf *zin* te geven aan historische (politieke) ontwikkelingen, is de plaats die *revoluties* (*στασεις καὶ μεταβολαι περι τας πολιτειας*) innemen in Aristoteles' *πολις*-theorie. Als men een bepaalde *πολιτεια* (als concrete organisatie van de *πολις*, niet enkel als *formele* constitutie) als uitgangspunt neemt, dan spreekt het vanzelf dat een revolutie niet ingeschreven is in de *φυσις* van die *πολιτεια*. Teleologisch gezien kan het trouwens nooit gaan om de *φυσις* van de *πολιτεια*, enkel om die

²⁶⁴ AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, p.38

²⁶⁵ In die zin dat het goddelijke de onbestemde, 'unerfüllte' historische tijd - geen enkel *fait* is gebonden aan een welbepaald *moment* - collectief zou invullen, bv. door de tijd in een *messianistisch* perspectief te plaatsen. Aan een individueel 'erfüllte' tijd sterft de mens, met name de *tragische held* (BENJAMIN, "Trauerspiel und Tragödie" [G.S.II-1], 1977, p.134).

van de *πολις*. De waarde van de *πολιτεία* wordt aan (de *φύσις* van) de *πολις* gemeten, volgens de *normatieve* logica van de *Politica*. Aristoteles' analyse van het verschijnsel revolutie, in boek V, vertrekt van de vaststelling dat de meeste *πολιτεῖαι* in praktijk hun *finaliteit* missen. Revoluties zijn dus perfect verklaarbaar vanuit de politieke theorie, ze zijn zelfs stellen dat ze inherent zijn aan de *πολις*. Het begrip *φύσις* zelf is bij Aristoteles een dynamisch begrip: het *beginsel van verandering*, ἀρχὴ μεταβολῆς. Vanuit de *πολιτεία* als *contingente* vorm zijn alle opstanden, oorlogen en andere verstoringen van evenwicht als *συμβεβηκα*, *gebeurtenissen die de polis overkomen*, te kwalificeren, maar vanuit de *πολις* zijn ze dat juist niet. De dialectiek tussen *πολιτεία* en *πολις* kan omschreven worden als "une idéalité concrète, un principe de stabilité désormais inaltérable qui n'a pas d'autre matière que l'enchaînement même des accidents"²⁶⁶. De gebeurtenissen worden bij Aristoteles van hun *facticiteit* ontdaan, en geplaatst in het perspectief van een *δημος* dat zichzelf *politiek* constitueert, gaande van de ene ondergang naar de volgende wederopstanding. De enige zekerheid van de *πολιτεία* is het *νυν*, het *heden*, maar voor de *πολις* zijn de *μεταβολαι* *natuurlijk*, op voorwaarde dat de *φύσις* intact blijft - wat metafysisch gezien niet anders kan. Met deze notie van *φύσις* is dus een *cyclische* opvatting van *historische* tijd verbonden. Dit *cyclische* perspectief is ook elders aanwezig bij Aristoteles. In de *Metaphysica* suggereert hij dat elke *τεχνη*, maar ook elke filosofische gedachte slechts herhaald kan worden, aangezien ze als spoor, als *overblijfsel* (λείψανον) bewaard is. In de *Politica* verwerpt hij het zgn. communisme van Plato's *Staat* in vergelijkbare bewoordingen. De idee van *vooruitgang* is volstrekt afwezig bij de vorming van de *πολις* en de vormgeving van de *πολιτεία*²⁶⁷. De grote omwentelingen in de Atheense *πολις*-vorming hebben een andere betekenis. De *νομοθεσια* van Solon, de afzetting van Kleisthenes door de Areopaag, en de andere *μεταβολαι*²⁶⁸ forceren telkens weer de heersende *πολιτεία*. In deze *cyclus* van politieke vormen wordt een evenwicht (bv. de *μεσοτης* van Solon) steeds afgewisseld met een ontaarding (bv. Ephialtes' afschaffing van de Areopaag). Zo suggereert Aristoteles, impliciet weliswaar, de aanwezigheid van een quasi-mythische notie van *μεταβολη* in een historisch proces. In de mythe van Chronos in Plato's *Staatsman* helpen de goden eerst de wereld om rond te draaien en laten hem daarna los: de wereld draait verder, maar in de tegenovergestelde richting. Het belangrijkste

²⁶⁶ N. & P. LORAUX, o.c., p.73. Zij hebben het over de *Atheense Constitutie* van Aristoteles, maar hetzelfde geldt *mutatis mutandis* voor de *Politica*.

²⁶⁷ De woorden *προκοπη*, *vooruitgang* en *προκοπτειν*, *vooruitgang boeken* zijn praktisch afwezig bij Aristoteles. Elke suggestie in die richting valt onder de *natuurlijke* noties *κίνησις* en *μεταβολη* (vgl. Raymond WEIL, "Philosophie et histoire: la vision de l'histoire chez Aristote", in STARK & ALLAN, o.c., p.176).

²⁶⁸ In de *Atheense Constitutie* (hoofdstuk XLI) somt hij de *elf* grote *μεταβολαι* op.

moment is die stilstand-in-het-midden, waarbij de *κοσμος* als het ware beseft dat ze onderworpen is en blijft aan twee krachten die elkaar tegenspreken - niet *nà* elkaar, maar *in* elk historisch moment²⁶⁹. Elk moment dat als *ἀρχη*, in de betekenis van *oorsprong*, geponeerd wordt, is in zekere zin al verzadigd, hetzij als evenwicht, hetzij als ontaarding. In dé *ἀρχη* bij uitstrek van de Atheense *πολις*, nl. de soloonse *νομοθεσια*, is de *oorsprong* meteen *μεσοτης*, de *middenweg*. De paradoxale betekenis van *το μεσον* - in Aristoteles' perspectief - kon niet beter uitgedrukt worden²⁷⁰.

3.3. *Φρονησις, politieke πραξεις en contingentie*

De centrale *ἀρετη* in de *Ethica Nicomacheia* is de *φρονησις*, *verstand* of *inzicht*, en deze is van groot belang in Aristoteles' politieke theorie. In de analyse van deze *ἀρετη* wordt de diepe band zichtbaar tussen het denken van de *contingentie* en de *πραξεις* van de *δημοκρατια*²⁷¹. Dit gebeurt in de analyse van de *φρονησις* zelf (vooral het aspect van *βουλευσις*, *overleg*) en bovendien in de verhouding tussen *φρονησις* en *σοφια*, de (contemplatieve) *wijsheid* - een distinctie die essentieel is om de invloed van het politieke op Aristoteles' *metafysica* te kunnen duiden.

De *πολιτης* wordt gedefinieerd vanuit dé twee politieke functies bij uitstrek: *βουλευσις* en *κρισις*. Aristoteles stelt dat deze functies het best worden toegekend aan de *meerderheid*:

ὅτι δὲ δεῖ κυριον εἶναι μᾶλλον τὸ πλῆθος ἢ τοὺς ἀρίστους μὲν ὀλίγους δέ, δόξειεν ἂν λύεσθαι καὶ τιν' ἔχειν ἀπορίαν, τάχα δὲ κἂν ἀλήθειαν.

²⁶⁹ VIDAL-NAQUET, o.c., p.383. Dit moment zélf is belangrijker dan de lineariteit van de bewegingen die eraan voorafgaan en erop volgen:

Γαύτην τὴν μεταβολὴν ἡγεῖσθαι δεῖ (...) τροπῶν πασῶν εἶναι μεγίστην καὶ τελεωτάτην τροπὴν.

We moeten wel geloven dat deze ommekeer van alle veranderingen de grootste en volledigste verandering is.
(Pl., *Plks.*, 270b)

En daaraan wordt onmiddellijk toegevoegd dat zo'n verandering ook op de natuur van de levende wezens de grootst mogelijke invloed heeft. Hieruit ontwikkelt Plato de verhalen over de Gouden Tijd, en over de omkering van *vergaan* en *ontstaan*.

²⁷⁰ zie hoofdstuk III, § 2.5

²⁷¹ AUBENQUE, o.c., p.112

Dat het beter is dat de meerderheid de macht²⁷² heeft, dan de beste minderheid, lijkt duidelijk te kunnen worden, zelfs al is het problematisch, maar wellicht de waarheid.

(Pol., III, vi, 1281a40-42)

Aristoteles gaat in tegen de platoonse idee van een ambachtelijke πολιτική τέχνη. Niet de individuele waarde - de ἀρετή dus - van de leden van de κοινωνία bepaalt de politieke betekenis van hun beslissingen in de ἐκκλεσία, maar de *eenheid* van deze beslissingsgemeenschap als πολίς: "pour délibérer et juger *au mieux*, la *multiplicité* des points de vue est requise, compensée par l'*unité* du corps de l'assemblée. L'assemblée du peuple est bien cette unité de multiplicité."²⁷³ Het belangrijkste argument daarvoor wordt *a contrario* geleverd door de gebreken van de twee uiterste alternatieven: resp. een regime van de *beste wetten*, en een regime van de *beste man(nen)*. In het eerste geval (ἀριστοὶ νόμοι) is het probleem dat de algemeenheid van de νόμος de particuliere omstandigheden van de *casus* niet kan vatten, in het tweede geval zouden de ἀριστοὶ ἄνδρες (als νομοθεταί) moeten beschikken over een uitzonderlijke ἀρετή, die in de steeds complexer wordende realiteit van de πολίς niet haalbaar is. Ze kunnen nooit genoeg afstand doen van (niet-politieke) particuliere belangen. Dus: ófwel is de νόμος perfect, ófwel is de βασιλεὺς gevoelloos en belangeloos. Beide mogelijkheden zijn ondenkbaar in de πολίς, ze kunnen enkel gedacht worden in de orde van de *noodzakelijkheid*, τὰ ἐξ ἀνάγκης ὄντα. In 'de politiek' is er daarom geen sprake van *wijsheid* (σοφία), wél van ἐμπειρία, *ervaring* of *realiteitsbesef*, en φρονήσις, *inzicht*. Gezien de structuur van de πολίς betekent dat een *gedeeld inzicht*.

²⁷² κυριον wordt gewoonlijk vertaald als *soverein*, een misleidende term, omdat deze vooral geconnoteerd is door een *moderne* discussie over de verhouding tussen *legaliteit* en *legitimiteit*, een discussie die op haar beurt voortkomt uit een politiek-theologisch probleem, nl. de betekenis van de geloofswaarheid voor de fundering van de staat (hierover: DE WIT, o.c., p.222-230). Spreken over soevereiniteit heeft een *funderende* connotatie, of impliceert de toekenning van een vorm van *subjectiviteit* aan de πολίς. De (theoretische) beslissing om bepaalde politieke functies als *eigenschappen* van een meer fundamentele *substantie* van macht - die dan *sovereiniteit* genoemd wordt - te beschouwen is echter zélf al een door en door politieke beslissing (VAN ROERMUND, *Recht, verhaal en werkelijkheid*, p.65-70). In de antiek-Griekse context verdient een relatief neutrale term als *macht* de voorkeur. Het gaat echter om meer dan om een *semantisch* probleem. Het *verlangen* naar een soevereine instantie impliceert een specifieke wijze van denken omtrent de relatie tussen *macht* als (bewuste) *ervaring* en de onderliggende *driftstructuur*. Het poneren van *sovereiniteit* als essentie van (geïnstitutionaliseerde) macht betekent immers, dat elk *verlies* van macht, elke *verdringing* van zelfbeschikking in hoofde van het (moderne) politieke *subject* een probleem gaat vormen. Kelsen ziet in dit verschil in 'seelisch-politische Situation' zelfs de kern van het conflict *democratie/autocratie*: "Während die Mechanik der demokratischen Institutionen direkt darauf abzielt, den politischen Affekt der Masse über die Schwelle des sozialen Bewußtseins zu heben, um ihn hier abreagieren zu lassen, ruht das soziale Gleichgewicht in der Autokratie gerade umgekehrt auf der Verdrängung des politischen Affekts in eine Sphäre, die man individual-psychologisch mit dem Unterbewußtsein vergleichen könnte. (...) Und darum hat auch in der Autokratie die Unterwerfung des einzelnen unter den herrschaftlichen Willen einen etwas anderen Sinn als in der Demokratie, oder besser gesagt, sie ist im allgemeinen von einen anderen Gefühlston begleitet." (KELSEN, *Von Wesen und Wert der Demokratie*, p.64-65)

²⁷³ F. WOLFF, o.c., p.111

De *φρονησις* bestaat uit twee momenten: *βουλευσις*, *overleg*, en *προαιρεσις*, *keuze*. De *βουλευσις* heeft als *object* de relatie tussen *werkoorzaak* en *doeloorzaak* (*τελος*), dat wil zeggen de relatie, in de *tijd*, tussen het op-gang-brengen van de handeling (*post factum* kan dit moment *oorzaak* genoemd worden). Daarbij wordt in het bijzonder rekening gehouden met de *συμβεβηκα*, de *accidenten*, die in het verloop van die relatie kunnen plaatsgrijpen. Aristoteles verwijst naar de homerische gemeenschap om de politieke betekenis ervan te verduidelijken.

οἱ γὰρ βασιλεῖς ἃ προέλονται ἀνήγγελλον τῷ δήμῳ.

de koningen kondigden [de maatregelen] af die het volk gekozen had.

(*Eth. Nicom.*, III, iii, 1113a8-9)

De *βουλευσις*, als *individueel* moment in een handelingsstructuur, is de *interiorisering* van wat fundamenteel een *collectief* gebeuren is. In de *Rhetorica* wordt de zgn. *politieke retoriek* - die over de toekomst (*τα μελλόντα*) handelt waarover de toehoorder moet oordelen - *ρητορική συμβουλευτική* genoemd. Die kwalificatie van het *contingente* karakter van het handelen werkt in twee richtingen. De *βουλευσις* krijgt zijn beste vorm in de *politieke πράξις*, én bovendien wordt de toekomst in zekere zin controleerbaar, voorzienbaar geacht. Wat niet belet dat de beslissingen, al dan niet mislukkend in hun effect, minder euforie of (dat vooral) frustratie veroorzaken dan pogingen tot het realiseren van *ἀληθεια*, *waarheid*²⁷⁴. De middelmatigheid van de *πολιτεία*²⁷⁵ stemt wellicht het meest overeen met de wereld waarin we (moeten) leven, model-*πολιτεία* ontaarden bijna systematisch.

Het tweede moment in de *φρονησις* is de *προαιρεσις*. De *φρονησις* is een *ἀρετή διανοητική*, een *rationele deugd*, te onderscheiden van de *ἀρετή ήθική*, *morele deugd*. Vreemd genoeg noemt Aristoteles de *ἀρετή ήθική* ook *ἐξίς προαιρετική*, wat letterlijk betekent: 'de *mentale* dispositie die de keuze bepaalt'. Deze *ἐξίς προαιρετική* staat echter in de constructie van de *ethiek* tegenover een *natuurlijke* dispositie, een eigenschap die geen verdienste uitmaakt en daarom *ethisch* irrelevant is. Deze eerste betekenis van *προαιρεσις* is van fundamenteel belang voor de *ontologische* positie van de aristotelische *ethiek*²⁷⁶. Op deze betekenis ligt het accent in de *ἐπιταφιοί*, wanneer de *beslissende* bereidheid om voor de *πολις* te sneuvelen toegejuicht wordt²⁷⁷. Als we echter de *προαιρεσις* bekijken in de analyse van

²⁷⁴ vgl. AUBENQUE, o.c., p.111-116

²⁷⁵ μετριωτάτην δέ τήν δημοκρατίαν
de 'democratie' is de meest middelmatige [van de 'constituties']

(*Pol.*, IV, II, 1289b5)

²⁷⁶ vgl. AUBENQUE, o.c., p.119-120 over *Eth. Nicom.*, II, VI, 1106b36

²⁷⁷ bv. bij Hyperides. Zie § 2.6 van dit hoofdstuk.

de φρονησις, dan is niet de *ethische* dispositie van belang, het voluntarisme, maar de *efficiëntie* van de gehanteerde middelen ten opzichte van de *finaliteit*, die als gegeven (ἐξ ὑποθεσεως) wordt beschouwd.

Op het ontbreken van de τέλος in de analyse van de προαιρεσις - althans als moment van φρονησις - wezen wij al eerder, en ook op de gevolgen daarvan²⁷⁸. Wij merkten op dat er in Aristoteles' wilsleer sprake is van een gebroken *intentionaliteit*. Er bestaat nl. geen concept om het geobjectiveerde *verlangen* (βουλησις, *wens*: gericht op het τέλος) te verbinden met de *rationele* overweging van de middelen (βουλευσις). De προαιρεσις, als *beslissende* keuze, maakt immers deel uit van de φρονησις en is even *rationeel*. Deze aporie is zichtbaar in de toepassing van deze *ethische* noties op de politiek-juridische πραξις. De centrale distinctie is ἀκων *versus* ἐκων ('malgré soi' *versus* 'de plein gré'²⁷⁹) en wordt vaak als een *juridisering* van het handelen geïnterpreteerd. Vanuit onze (juridiforme) opvattingen over wilsvrijheid is dit onderscheid echter onevenwichtig, omdat als ἀκων (*onvrijwillig*) verwezen wordt naar een soort *mythische* orde. Het duidelijkst blijkt dit uit Aristoteles' distinctie tussen ἀδικημα (*misdrijf*) en ἀμαρτημα (*fout uit onwetendheid*)²⁸⁰. Wanneer een redelijke verklaring van de handeling sluitend is en toerekenbaar wordt, is het probleem van de intentie theoretisch opgelost. Waar dit echter niet het geval is komt Aristoteles terecht bij een mythiserende constructie: de noties ἀμαρτημα - ook de term voor *tragische fout* - en ἀτυχημα (*fout uit overmacht*). Zo'n constructie is slechts gedeeltelijk - wat eigenlijk betekent: helemaal níet - juridiseerbaar, omdat de hele vraag naar de intentionaliteit - voorzover die niet transparant is geworden in de βουλευσις - naar de *mythische* orde van het τυχη (*noodlot*) verwezen wordt, of naar een *discours* en een *scène* die door de mythe aangetast is: de tragedie²⁸¹.

Nu wordt duidelijk waarin de breuk en het zwarte gat bestaan, dat in Aristoteles' notie van *subjectiviteit* (of in het ontbreken daarvan, in *ethisch-politieke* zin) zichtbaar werd. De op zichzelf coherente, *inductieve analyse* van de φρονησις, waarvan de προαιρεσις een moment uitmaakt, gaat door zijn technische rigiditeit de *ethische, teleologische* notie van προαιρεσις overheersen en vooral het moment van βουλησις (*wens* als geobjectiveerd verlangen) overschaduwten. Beide betekenissen van προαιρεσις - *ethische verantwoordelijkheid versus weloverwogen keuze* - zijn

²⁷⁸ vgl. hoofdstuk II, § 2.4, verwijzend naar VERNANT, "Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque", in VERNANT & VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, p.44 e.v..

²⁷⁹ bij VERNANT, o.c., p.49

²⁸⁰ *Eth.Nicom.*, V, VIII, 1135b11-20 (zie hoofdstuk V, § 4.4)

²⁸¹ Over die aantasting gaat hoofdstuk V.

enkel met elkaar te verzoenen als de hele *ethische* *πραξις* gedacht wordt vanuit de premisse dat de mens de oorsprong (*ἀρχή*) is van zijn eigen handelen²⁸². Dat zou dan willen zeggen dat hij beschikt over wat wij thans zien als *wilsvrijheid*, en dat, in overeenstemming daarmee, gedacht wordt als onze *subjectiviteit*. Maar Aristoteles beschikt niet, en zeker niet in dit grensgebied van *ethische* en *politieke* *πραξις*, over een notie van *subjectiviteit*, hij analyseert de *ontologische* voorwaarden van het *handelen*²⁸³.

In de *ethisch-politieke* theorie grijpt hij terug naar een meer *archaïsche* betekenis van *προαιρεσις*, waarin elke *keuze* onomkeerbaar werd geacht (en dus een ontzettende verantwoordelijkheid met zich meebracht²⁸⁴). Deze *archaïsche*, *mythische* notie - waarbij, zoals bij Plato, gekozen wordt voor een *δαίμων* - is echter moeilijk te verzoenen met Aristoteles' eigen nadruk op *contingentie*. Het *handelen* van de mens is verbonden met een verschuivende, in zekere zin *historische*²⁸⁵ opvatting over *tijd* en *beweging*, die afwijkt van het streng-cyclische in Plato's mythen - in de mythe van Er, maar ook elders, zoals de mythe van de Gouden Tijd. Ook bij Aristoteles is de *keuze* onomkeerbaar is, maar dat heeft te maken met gewoontevorming en het handelingsbetrokken karakter ervan - niet met een *transcendent*, vastgelegd (*nood*)*lot*, maar evenmin met ons concept van *menselijke* geschiedenis. De spreuk van Herakleitos verandert radicaal: *ἦθος ἀνθρώπου δαίμων*, *het karakter is de demon voor de mens*, wordt *ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται*, *het deugdzame ontstaat uit gewoonten*²⁸⁶. De weg wordt vrijgemaakt voor een *analytische* en *realistische* invulling van de *προαιρεσις*: keuze als *voorkeur*, niet als iets absoluuts. Deze onderscheidt zich van een op het *τέλος* gerichte *βουλήσις* (*wens* of *wil*) en wordt getoetst aan criteria van *mogelijkheid* (*δυνατόν*) en niet van *begrijpbaarheid* (*λόγος*).

²⁸² Zo lost bv. Helmut Kuhn het op, waarbij hij tegelijk probeert aan te geven hoezeer Aristoteles schatplichtig blijft aan Plato's notie van ethiek als *kennis*. (KUHN, "Der Begriff des Prohairesis in der Nikomachischen Ethik", in Dieter HENRICH (ed.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer*, Tübingen, 1960, p.123-140).

²⁸³ AUBENQUE, o.c., p.126

²⁸⁴ De uitdrukking *προαιρεσις του βίου* is regelmatig aan te treffen, van Plato tot Demosthenes. De *tragische* betekenis ervan is duidelijk in de mythe van Er, in Plato's *Staat*. Daar krijgen de overledenen de kans voor hun tweede levensloop zelf hun *δαίμων* te kiezen, maar die keuze is onomkeerbaar:

πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. (...) αἰτία ἐλομένου.

Dat wie het eerst uitgeloost is, het eerst een levensloop kiese, die hij dan noodzakelijk moet volgen. (...) De verantwoordelijkheid ligt bij hem die gekozen heeft; de godheid heeft er niets mee te maken;

(Pl., *Plta.*, X, 617e)

Bij Aristoteles is *προαιρεσις του βίου* echter een kwalificatie van de *filosofie*, te onderscheiden van de *dialectiek* (*Metaph.*, IV, II, 1004b25-26).

²⁸⁵ zie § 3.2 van dit hoofdstuk

²⁸⁶ *Eth. Nicom.*, II, I, 1103a17-18

Door deze distincties kan de *breuk* tussen *doel* (τελος) en *middelen* (τροποι) gedacht worden en kan aan beide rationele operaties (resp. *wil* en *keuze*) een even grote betekenis toegekend worden. Het moment van *ethische* evaluatie ligt niet bij de intrinsieke waarde van één of ander middel, maar bij de adequate technische inschatting van de voorwaarden tot realisatie van het doel: "si l'action est action technique avant d'être action morale, elle doit être techniquement réussie, si l'on veut qu'elle soit moralement bonne."²⁸⁷ Niet de waarde van de *wil*, of het behalen van een waardevol resultaat zijn ethisch relevant, maar de fase daartussenin, nl. het proces van *rationele keuze(s)*. Zowel praktisch als theoretisch wordt de *particulariteit* van elke handeling erkend. Het handelen zelf is *onbepaald* (ἀοριστον) en bevindt zich tussen een *chaos* die ondanks zichzelf naar orde neigt, en een *orde* die niet in staat is de chaos te beheersen. Het menselijk handelen neemt de taak over van een godheid die het laat afweten en door zich te richten op το ἀγαθον, het ethisch *goede*, tast het de grenzen van de *noodzakelijkheid* af. Precies over die grenzen spreekt (of zwijgt) de *tragedie* voortdurend, niet zozeer door ze af te bakenen, eerder door de onbepaalbaarheid ervan vanuit de ethisch-politieke orde voortdurend te ensceneren²⁸⁸.

Uit deze antropologische analyse van de φρονησις blijkt het grote belang van de notie van *contingentie* voor de grondslagen van Aristoteles' ethiek en politieke theorie. De verbinding tussen βουλευσις en προαιρεσις wordt als volgt gedefinieerd:

ὅντος δὴ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὁρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὁρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν.

Wanneer het object van de keuze iets is dat in onze [macht ligt], en waar we na overleg naar verlangen, dan betekent de keuze een gereflecteerd verlangen naar wat in onze [macht ligt].

(*Eth.Nicom.*, III,III,1113a9-12)

Dit *rationele* aspect van het handelen overeenkomstig de φρονησις is nog duidelijker, wanneer de προαιρεσις zonder meer ὁρεκτικὸς νοῦς, *verlangend verstand*, en ὁρεξις διανοητική, *verstandig verlangen*, worden genoemd²⁸⁹. Dit is ingrijpender dan enkel een nieuwe bepaling van de relatie tussen theorie en praktijk. In de theorie ontstaat er een breuk die zélf object wordt van die theorie en die breuk in het verstand (διανοία²⁹⁰) blijkt constitutief te zijn voor de

²⁸⁷ AUBENQUE, o.c., p.136

²⁸⁸ vgl. AUBENQUE, o.c., p.142 en hoofdstuk V

²⁸⁹ *Eth.Nicom.*, VI,II,1139b5-6

²⁹⁰ Aristoteles gebruikt de begrippen νοῦς, λόγος en διανοία als praktisch equivalente termen voor *verstand*, waarbij διανοία hoogstens een wat globaler begrip is. Dit in tegenstelling tot Plato, die een epistemische hiërarchie poneert tussen een *intuïtief* (νοῦς) en een *discursief* begrip (διανοία) (Pl.,*Plta.*, VI,511d-e).

plaats van de reflectie in het handelen, voor de *ethiek* dus. Die breuk situeert zich tussen kennis van het *noodzakelijke* (σοφία) en kennis van het *contingente* (φρονησις). Eén van Aristoteles' kleinere ἀρεται, de γνώμη (*oordeelsvermogen*) illustreert goed deze breuk:

Ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν εὐγνώμονας καὶ ἔχειν φάμεν συγγνώμην, ἡ τοῦ ἐπεικουῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή.

De deugd die oordeelsvermogen heet, dankzij dewelke, zoals we zeggen, iemand redelijk kan oordelen en vergevingsgezind kan zijn, bestaat in de kwaliteit [van het vellen] van een juist oordeel, in overeenstemming met de billijkheid.

(*Eth.Nicom.*, VI,x,1143a19-21)

Door de ἐπεικεία expliciet in verband te brengen met een *rationele* deugd, sluipt er een notie van ἀληθεια, *waarheid*, binnen in het *politieke* gebeuren. Deze ἀληθεια is echter bijzonder relatief is, haar kennis heeft juist haar ambities gematigd, ze heeft haar grenzen erkend²⁹¹. Die grenzen maken precies de mogelijkhedenvoorwaarde uit voor het *politieke discours*²⁹².

Zelfs al definieert Aristoteles de ἀρετη vanuit een ἐξις, een *verlangen* of *mentale dispositie*, dus *subjectief*, toch is de definitie zelf *objectief*:

ἡ ἐξις ταῖς ἐνεργείαις ὀρίζεται, καὶ ὧν ἐστίν.

de dispositie wordt door de activiteiten [waarin deze zich manifesteert, kt] bepaald, en door [de objecten] waarmee ze in relatie staat.

(*Eth.Nicom.*, IV,π,1122b1)

Het deugdzzaam karakter van een handeling is bepaald door de *situatie* waarbinnen deze plaatsvindt en, meer nog, de ἀρετη zelf is bepaald door een wereld - die is zoals ze is, en niet anders - waarin er sprake kan zijn van ἀρετη *tout court*. Dat heeft tot gevolg dat een andere wereld (de wereld van de goden, waarin geen *relaties* moeten ontstaan, waar geen *risico's* en *verlangens* bestaan²⁹³) - niet van ἀρετη kan gesproken worden. Zo'n volmaakte wereld vormt zelfs geen *horizon* voor de ἀρετη. De horizon, waartegen het situationele en *singuliere* karakter van het handelen zichtbaar wordt, is die van een *contingente* wereld: het handelen zélf dus. Hierin onderscheidt de φρονησις zich ook in *epistemologisch* opzicht van de σοφία. *Wijsheid* bestaat uit ἐπιστημη, *wetenschap*, en uit νοῦς, *intuïtieve kennis*, omtrent het verhevene in de φύσις.

²⁹¹ AUBENQUE, o.c., p.152

²⁹² Vgl. het relativisme van de ἐπεικεία als *retorisch* concept (hoofdstuk I, § 3.4)

²⁹³ Die activiteiten waar de mens zijn ἀρετη kan tonen, bestaan niet voor de goden, of zijn te futiel voor hen: διεξιούσι δὲ πάντα φαίνονται ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν.
Bij nader toezien blijken al deze [ethisch relevante, kt] vormen van handelen futiel en onwaardig voor goden.
(*Eth.Nicom.*, X,VIII,1178b17-19)

De ἐπιστημη houdt zich met demonstratieve bewijsvoering bezig, dus enkel met het onveranderlijke. De φρονησις daarentegen richt zich juist op datgene wat voortdurend veranderd, nl. op de situaties waarin handelingen beoordeeld moeten worden. En die zijn *contingent*, geen voorwerp dus van deductie²⁹⁴.

Het *analytische* argument dat σοφία *deductief* te werk moet gaan - dat is niet mogelijk als haar *object* voortdurend zou veranderen - krijgt een expliciet *politieke* betekenis:

φανερὸν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἡ σοφίη καὶ ἡ πολιτικὴ ἡ αὐτή· εἰ γὰρ τὴν περὶ τὰ ὠφέλιμα τὰ αὐτοῖς ἐροῦσι σοφίαν, πολλὰ ἔσονται σοφαί· οὐ γὰρ μία περὶ τὸ ἀπάντων ἀγαθὸν τῶν ζώων, ἀλλ' ἐτάρα περὶ ἕκαστον, ..

Het is echter duidelijk dat wijsheid niet hetzelfde is als politieke [kennis]; want indien we [kennis] omtrent wat ons tot voordeel strekt wijsheid noemen, dan zijn er vele wijsheden; er kan niet één [wijsheid] zijn omtrent het goed voor alle levende wezens, maar enkel een andere voor elke [soort], ..

(*Eth.Nicom.*, VI, vii, 1141a29-33)

Misschien is het zelfs zo dat er voor elke *handeling* van elk individu een afzonderlijke σοφία nodig is. De algemeenheden die over de mens vastgesteld kunnen worden - bv. dat hij superieur is ten opzichte van alle andere levende wezens - zijn immers betekenisloos in vergelijking met de objecten die iets goddelijks vertonen, zoals de hemelsfeer²⁹⁵. Aan de (ontologische) basis van deze radicale breuk ligt een analyse van menselijke bestaansvormen, van πραξις en ποιησις, *productie*. Dit zijn de wijzen waarop men zich kan inschakelen in de wereld om deze te *veranderen*, om iets wat is anders te doen zijn. Dit impliceert voor Aristoteles echter niet dat door de menselijke τεχνη *iets uit niets* kan ontstaan. Wat de mens doet in de ποιησις is het *bepalen* van de *onbepaaldheid* (το ἀόριστον). Aristoteles kan dan ook zeggen:

ὅλως τε ἡ ἐχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, ..

In het algemeen voltooit de vaardigheid datgene wat de natuur niet zelf kan afwerken, ..

(*Phys.*, II, viii, 199a15-17)

Zowel de *contingentie* van de menselijke ποιησις, als de *continuïteit* tussen φυσίς en ποιησις worden hierin benadrukt. De mens kan de φυσίς niet zelf afstemmen op haar inherente τέλος, want daarvoor ontbreekt een *transcendent* standpunt: enkel de σοφία zou dat kunnen leveren. Die σοφία is echter, per definitie, niet op de ποιησις (en analoog: de πραξις) afgestemd: "L'art

²⁹⁴ *Eth.Nicom.*, VI, IV, 1140a33-b3

²⁹⁵ *Eth.Nicom.*, VI, VII, 1141a34-b3

n'ait pas son sort lié aux *progrès* de la science, mais aux *échecs* de la science."²⁹⁶ De φυσικς van deze wereld, die van de *contingentie*, kan daarmee nooit met zichzelf - dit betekent: met haar τελος - samenvallen, gezien de beperkingen van τεχνη en φρονησις. Die onvolmaaktheid is *ontologisch*, ze is constitutief is voor het wezen van de menselijke πραξις. Dat betekent bij Aristoteles altijd: de *politieke* πραξις.

3.4. De contingentie van de πολις en de plaats van de νομος

Uit deze context van fundamentele contingentie, waarin de φρονησις (en in principe elke *rationele* en *ethische* ἀρετη) geplaatst is, kunnen wij twee conclusies trekken omtrent die verband houden met betekenis van de νομος:

1. de ontologische *onbepaaldheid* is geen criterium om het φυσικς-karakter, de natuurlijkheid van een object vast te stellen, of desgevallend te ontkennen.

2. een goddelijke δικη, hoewel net als de πολις gekenmerkt door αὐταρκεια, kan niet model staan voor το δικαιον πολιτικον, *politieke gerechtigheid*.

Om de eerste conclusie te trekken, is Aristoteles' analyse van το δικαιον φυσικον, *natuurlijke gerechtigheid*, duidelijk genoeg:

... τὰ δὲ δίκαια κινουμένα ὁρῶσιν. τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν οὕτως ἔχον, ἀλλ' ἔστιν ὥς. καίτοι παρὰ γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς· παρ' ἡμῖν δ' ἐστὶ μὲν τι καὶ φύσει, κινητὸν μὲντοι πάν·

... We zien dat wat recht is veranderen; dat is niet zonder meer zo, maar wel in een bepaalde zin. Bij de goden is het, in gelijk welke zin, zeker niet het geval; bij ons echter is alles veranderlijk, hoewel ook hier een natuurlijke [gerechtigheid] bestaat;

(Eth.Nicom., V, vii, 1134b27-30)

Het is niet omdat een natuurlijke dispositie veranderlijk of veranderbaar is, dat deze minder natuurlijk zou zijn. De *onbepaaldheid*, de *veranderbaarheid* zélf is de grondslag van elke structuur in de πολις. Voor de πολιτεια betekent dat, dat το νομικον (het geheel van *institutionele*, juridische normen) enkel als *vorm* universeel is en niet als *inhoud*, dit in tegenstelling tot το φυσικον (de natuurlijke normativiteit) die in beide opzichten overal geldt - die φυσικς is nl. de *veranderbaarheid* zélf. De *vorm* van το νομικον garandeert de universaliteit ervan: "La convertibilité entre eux des droits positifs est le droit naturel"²⁹⁷.

²⁹⁶ AUBENQUE, o.c., p.69 - mijn cursivering

²⁹⁷ AUBENQUE, "Politique et éthique chez Aristote", p.219

Met deze notie van το δικαίον πολιτικόν - en dat is de tweede conclusie - lijkt Aristoteles erin te slagen de notie van φύσις met een radicaal gedachte *contingentie* te verzoenen. De vraag blijft natuurlijk wel of de *normatieve* inhoud van deze natuurlijke πολις niet een bepaald vorm van *soevereiniteit* in het leven roept. Niet toevallig ligt deze gedachtengang immers aan de basis van een langdurige natuurrechtelijke traditie. Maar Aristoteles houdt vol dat de 'société des dieux' geen model kan staan voor de πολιτεία, en dat is een logische consequentie van de ethische onverschilligheid van de goden en van de erkenning dat ethische buitensporigheid even vreemd is aan de politiek²⁹⁸. Omdat de goden geen model van Δίκη aanreiken dat als δικαίον πολιτικόν gerealiseerd kan worden, verwierpt Aristoteles ook elke *theologische* fundering van de πολις. De αὐταρκεία, als specifiek *politiek* τέλος is van een andere orde. Toch blijft er in de erkenning van deze breuk in de κοσμος, die moet leiden naar de plaatsbepaling van de φρονησις als *politieke* deugd, een ondertoon van spijt, van verlies, doorklinken:

εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὐταὶ δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὐτὰς αἰρεται εἶσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικῇ οὕσα καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν ...

Indien, bij de praktijken waarin de deugd zich manifesteert, politiek en krijgskunst naar voren komen als de beste en de grootmoedigste, deze geen rust kennen, steeds op een verder doel gericht zijn, en nooit gekozen worden omwille van zichzelf, terwijl de activiteit van intellect in ernst daarvan schijnt te verschillen, omdat deze beschouwend is, en geen doel buiten zichzelf nastreeft, en genoegenschijnt in zichzelf ...

(*Eth.Nicom.*, X,vii,1177b16-21)

De distinctie tussen ἀρετὴ διανοητικὴ en νοῦς wordt, in scherpe opposities, nog verder uitgewerkt, en de conclusie luidt dat enkel in dit theoretische leven de volmaakte εὐδαιμονία kan bereikt worden. Tegelijk is dit leven juist níet menselijk, omdat het beroep doet op iets in de mens dat goddelijk is. Deze contemplatieve αὐταρκεία kan niet gesteld worden als *politieke* τέλος - maar impliciet is het verlangen ernaar constitutief én richtinggevend voor de *ethische* en dus ook de *politieke* πραξις. De verhouding tussen *regeerders* en *geregeerden* - de plaats van de *macht*, de scène van το νομικόν - is niet mogelijk als de goddelijke *noodzakelijkheid* deze relatie moet funderen, maar evenmin als het *eindige* verlangen naar deze *imaginaire* eenheid in het goddelijke niet officieel erkend wordt:

τὸ σοφὸν οὐ φθόνῳ

²⁹⁸ De politieke orde is een δευτερος πλους, de *tweede beste* mogelijkheid.

χαίρω θηρεύουσα,
τὰ δ' ἕτερα μέγала φανερά τ' ὄντ' αἶ
zonder afgunst op de wijsheid,
jaag ik een ander geluk na,
dat groter schijnt, en voor altijd is.

(Eur., *Bac.*, 1005-1007)

Dat zegt het koor in de **Bacchanten**, na de *σπαράγμος*, het (rituele) *verscheuren* van koning Pentheus, nadat ze dus getuige waren van de ultieme politieke *transgressie* - opgejaagd door een god, de extatische Dionysos. Het is betekenisvol dat juist deze figuren, de medeplichtigen van Dionysos, deze conclusie trekken, na een tragedie lang het goddelijk-sublieme te hebben gevierd en toegejuicht. Dionysos is de god van het theater, die in deze tragedie het sterkst een meta-theatrale gestalte krijgt. Hij is de projectie van het verlangen naar een absolute *orde*, die geen onvolmaaktheid duldt. De erkenning van het politieke *onvermogen* bij alle figuren in de **Bacchanten** - medeplichtigen en slachtoffers - is *paradigmatisch* voor de betekenis die de tragedie heeft, institutioneel en als *ervaring*, in de *contingente* politieke *πραξις*. Daarover gaat het slothoofdstuk.

HOOFDSTUK 5

De tragedie als politieke ervaring

De samenhang tussen *tragedie* en *politisering* wordt vaak in termen van *causaliteit* uitgedrukt. De tragedie zou haar definitieve vorm gekregen hebben omdat ze zich steeds beter kon inpassen in, of reageren op, een veralgemeend politiek gebeuren. De omgekeerde stelling luidt dan dat de centrale locatie van de ἀγορά, waar de opvoeringen van de tragedie, als onderdeel van de Grote Dionysiën plaatsvonden, festival en politisering nauw bij elkaar deden aansluiten, als twee aspecten van één collectief bewustzijn. Beide vormen van causale verklaring zijn zowel theoretisch als historisch ontoereikend.

Frank Kolb verwoordt dit misverstand als volgt: "Man kann die Entstehung des Dramas auch nicht als eine Begleiterscheinung der sich entfaltenden demokratischen Verfassung Athens erklären. (...) Ob man nun die Demokratie in Athen seit Kleisthenes oder - wofür manches spricht - erst seit den Reformen des Ephialtes und Perikles verwirklicht sieht, sie hat zwar den Inhalt der klassischen Dramen des 5. Jhs. v.Chr. wesentlich mitgeprägt, jedoch weder den besonderen politischen Charakter des dionysischen Kultes und seiner Chortänze noch die ersten Dramenaufführungen verursacht. Eher dürfte ein wesentliches Verdienst an diesen Entwicklungen der seit den solonischen Reformen deutlich faßbaren, timokratisch geordneten Hoplitenpolis zuzuweisen sein. Dieses Stadium politischer Ordnung teilte Athen jedoch in mehr oder weniger ähnlichen Formen mit anderen Poleis der archaischen Epoche, so daß auch hierdurch die Entstehung des Dramas ausgerechnet in Athen keine zureichende Erklärung findet."¹ Geen enkel onderzoek, suggereert Kolb, zal erin slagen om de structurele samenhang tussen πολις en theater in een definitief causaal verband te vatten: het gaat om twee ordes die zich naast elkaar ontwikkelden. Wel hadden ze de verplichting gemeenschappelijk hadden om de confrontatie aan te gaan met de *cultus* en de daarmee verbonden mythologie.

In de cultus-achtergrond raken πολις en theater elkaar het duidelijkst. Dat is het niet te overschatten politieke belang van de Grote Dionysiën, het festival waarbinnen de theatrale ἄγων plaatsvond. De opvoeringen van tragedies op de Dionysiën hadden een religieuze achtergrond en kregen daardoor het karakter van een *communitas*-ervaring². Die achtergrond impliceert echter

¹ Frank KOLB, *Agora und Theater, Volks- und Festversammlung*, Berlin, 1981, p.100

² De antropoloog Victor Turner definieert een *communitas*-ervaring als "[the] way by which persons see, understand and act towards one another as essentially an unmediated relationship between historical, idiosyncratic, concrete individuals." In en door hun *onmiddellijkheid* zijn het ervaringen die zich aan de *grens* van de normale maatschappelijke ordening afspelen, die een risico van *transgressie* inhoud en zelfs bewust kunnen cultiveren. Vanuit een historisch *paradigma* dat uitgaat van een toenemende *kunstmatigheid* van sociale en politieke structuren, maakt Turner een onderscheid tussen *liminale* en *liminoïde communitas*. Het eerste type is collectief, geïntegreerd in een als natuurlijk ervaren sociaal ritme, en *representatief* voor de *latente* verlangens van de groep. Door *inversie* van de structuren wordt de *continuïteit* van de orde juist in stand gehouden. Hét voorbeeld is Carnaval. *Liminoïde* ervaringen zijn *autonoom*, individueel en plaatsen zich bewust buiten de centrale economische en politieke processen. Ze herstellen geen breuken, maar benadrukken integendeel het gebroken karakter van elke *representatie* van continuïteit, hoewel ze (noodgedwongen) beroep doen op de markt van betekenisverlening die in een gegeven sociale groep bestaat. Hedendaagse kunst is meestal als *liminoïde* ervaring te bestempelen (Victor TURNER, *From ritual to theater. The human seriousness of play*, New York, 1982, p.45 & 52-55).

tegelijk een onderzoek naar "the relation between the proclamation of civic ties, duties, and obligations in the civic festival of the Great Dionysia and the questioning, challenging plays produced in the festival"³ Dit snijpunt van *πολις*-ervaring (politiek en cultueel) en theateraal effect kan het *tragisch moment* genoemd worden⁴.

Hierbij sluit het centrale probleem van dit proefschrift aan: de vraag naar de plaats van de politieke norm, de *νομος*. De fixatie op het *geschreven* karakter van de *νομος*, in de Atheense politieke *πραξις* heeft precies te maken met de ervaring van kwetsbaarheid die in de tragedie aan de orde is. In de tragedie zijn de *πολιται* getuige van de inbraak van de goden (de *goddelijke* orde) in een *historische* orde. Die orde is door een *politieke* tijd, een politieke agenda, bepaald. De goden kunnen deze orde per definitie niet vatten. Maar als ze eenmaal hebben ingegrepen, dan kunnen ze er zich ook niet meer uit terugtrekken. En ook de *πολις* kan niet doen alsof ze niet ingegrepen hebben. De tragedie houdt dus een orde (en een tijdsbegrip) open dat de *πολις* juist dacht te kunnen sluiten, minstens als *τελος*: "Elle est une chaîne d'actions parfaitement réversible mais dont le Sens s'inverse suivant que l'on se place dans le sens du temps ou à 'contresens'. (...) À proprement parler, elle n'est pas une *représentation* mais une *présentation*; non pas une écriture qui se représente, mais une pure parole qui se perd."⁵ Het klinkt wat ongenueanceerd - de historische tijd is immers zichtbaar geweest, laat sporen na en kan dus niet volledig uitgewist zijn - maar het geeft wel aan hoe belangrijk het is om de afgrond van de *κοινωνία*, die zich als politiek autonoom manifesteert, in een centrale en gemeenschappelijke ervaring zichtbaar te maken⁶. Bovendien wordt duidelijk dat de strikte scheiding tussen theater als politiek gebeuren

³ Simon GOLDHILL, "The Great Dionysia and civic ideology", in John J. WINKLER & Froma I. ZEITLIN, *Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social context*, Princeton (N.J.), 1990, p.124. Hij merkt terecht op dat zo het probleem pas echt gecompliceerd wordt: "tragedy seems deliberately to make difficult the assumption of the values of the civic discourse."

⁴ "Le moment tragique est donc celui où une distance s'est creusée au cœur de l'expérience sociale, assez grande pour qu'entre la pensée juridique et politique d'une part, les traditions mythiques et héroïques de l'autre, les oppositions se dessinent clairement, assez courte cependant pour que les conflits de valeur soient encore douloureusement ressentis et que la confrontation ne cesse pas de s'effectuer." (VERNANT, "Le moment historique de la tragédie en Grèce", p.16)

⁵ Jean-Ernest JOOS, "Le 'catharsis' et le moment historique de la tragédie grecque", in *Études françaises*, 15/3-4 (1979), p.30. Op de manier waarop Joos gebruik maakt van de distinctie historisch-politieke tijd/goddelijke tijd om het theateraal effect van de tragedie te duiden, komen wij nog uitgebreid terug.

⁶ Het feit dat deze behoefte in de Grote Dionysiën als gemeenschapsgebeuren geïnstitutionaliseerd is, vormt op zichzelf natuurlijk al een *politiek* feit: "For is it not also political fact that *feeling* of a common experience is, if not so common as supposed, very much desired?" (Herbert BLAU, *The audience*, Baltimore, 1990, p.243). Blau's retorische vraag slaat op het door hem vastgestelde onvermogen om de hedendaagse theaterervaring als gemeenschapservaring te denken. Ditzelfde verlangen beheerst ook ons onderzoek naar de tragedie als *communitas*-ervaring, en we moeten ervoor opletten om de noties cultus en religie niet als *passe-partout* te gebruiken om deze ervaring te duiden.

enerzijds, en cultus als ritueel gebeuren anderzijds, niet vol te houden is. Dat kan niet *institutioneel*, en zeker niet als *effect*. Dat staat dan in tegenstelling tot Brechts affirmatie: "Wenn man sagt, das Theater sei aus dem Kultischen gekommen, so sagt man nur, daß es durch den Auszug Theater wurde."⁷

Dit onderzoek zal in drie fasen gebeuren, voorafgegaan door een uitgebreide proloog. In de proloog willen wij, aan de hand van het werk van de theatertheoreticus Herbert Blau bepalen of en hoe wij kunnen spreken over de ervaring van het publiek (van de toeschouwer(s)) als gemeenschapservaring. De vraag is zelfs of we het theater ook *a posteriori* nog anders dan als optelsom van individuele ervaringen kunnen benaderen. Dat kan de basis vormen voor een inzicht in dat de antieke publiekservaring - samengevat in het slagwoord *καθαρσις* - radicaal *anders* is dan onze hedendaagse.

In het eerste deel, na de proloog, behandelen wij enkele elementen uit de directe *institutionele* context en *productiepraktijk* van de tragedie. De relatie tussen Dionysos-cultus en burgerlijk ceremonieel en de positie van het *koor* en de *ὀποκριται*, de *toneelspelers*, zowel politiek als esthetisch, zijn daarin de belangrijkste aspecten.

Een tweede paragraaf is gewijd aan het *effect* van de tragedie, meer bepaald aan de *discursieve* werking van de tragedie als *πραξις* van en in de *πολις*. Het zal daarbij vooral gaan over de vraag naar een bepaling van de (historische) *tijd* in de tragedie, en naar een mogelijk tragisch *subject* (in de *μυθος*, de *fabel* van de tragedie, maar ook in hoofde van de toeschouwer).

Tenslotte - derde deel - bespreken wij de (antieke) *theorie* van de tragedie: de *Poetica* van Aristoteles. Zijn theorie is echter veel meer dan een tractaat over *esthetica*. Aristoteles' plaatsbepaling van de tragedie brengt een andere dimensie van zijn hele ethisch-politieke denken aan het licht, die uiterst relevant is voor de verhouding tussen tragedie, *πολις* en *νομος*. Onze hypothese komt erop neer dat de *Poetica* de breuken in de structuur van het handelen, zoals die uit onze analyse bleken⁸, tracht op te heffen via de *μιμησις* van het handelen in de tragedie. Die poging slaagt gedeeltelijk, hoewel de notie van *καθαρσις* de geslotenheid van de tragedie als *discours*, zoals Aristoteles die opvat, opnieuw bedreigt.

⁷ BRECHT, *Kleines Organon für das Theater* [G.S.16], p.664. Volgens Brecht neemt het theater uit de *cultus* wél het 'Vergnügen' mee - *plezier* (ἡδονή) of *genot* (χαρῆς): Aristoteles gaat daarop in (zie § 4.6 van dit hoofdstuk) - maar niet de 'kultische Auftrag'. Het schouwspel wordt niet meer aan de goden opgedragen: in de tragedie zijn ze zélf in één of andere vorm aanwezig. Een goede illustratie voor deze (betekenis)verschuiving is de *σπαράγμος* in Euripides' *Bacchanten*. Het vegetatieritueel (de jaarlijkse dood én verrijzenis van de god Dionysos) verandert in wereldse wreedheid. De moeder doodt haar eigen, als god vermomde, zoon (vgl. Jan KOTT, *The eating of the gods: an interpretation of Greek tragedy*, London, 1974, p.207). Brecht heeft dus in *cultuurantropologisch* opzicht gelijk, maar *institutioneel* is de breuk minder vanzelfsprekend.

⁸ vooral in hoofdstuk IV, § 3.3

Tot nu toe is er hoofdzakelijk op een traditioneel *dramaturgische* manier van de teksten van tragedies gebruik gemaakt. Er zijn uit dit dramatisch *corpus* voorbeelden geput om hypothesen omtrent de *πολις* en de plaats van de *νομος* hierin te illustreren. In dit hoofdstuk willen wij een stap verder gaan en trachten een context te schetsen voor de concrete theatrale *ervaring* in het Athene van de 5de eeuw v.C.. Wij zijn er ons van bewust dat dit een hoogst speculatieve onderneming is, om te beginnen bij gebrek aan rechtstreekse getuigenissen. Om anekdotiek te vermijden houden wij drie benaderingswijzen aan.

In de eerste plaats worden de relevante *institutionele* factoren geschetst, factoren die verband houden met *politisering* als ervaring. Ten tweede proberen wij, vanuit een theorie van de theatrale ervaring *an sich* (in de proloog) die elementen in de theatrale *blik* van de Atheense toeschouwer op te sporen die het duidelijkst zijn *politieke* ervaring raken. Tenslotte moet de bespreking van Aristoteles' *Poetica* de theatrale ervaring *a posteriori* kunnen verhelderen, vanuit volgende redenering. In Aristoteles' ethisch-politieke theorie zijn centrale begrippen uit ons politiek en juridisch denken - soevereiniteit, subjectiviteit, causaliteit, intentionaliteit - ofwel afwezig, ofwel radicaal verschillend qua betekenis. Dat is in de vorige hoofdstukken (vooral II en IV) aangegeven. Voor de *Poetica* geldt, *analoog* redenerend, hetzelfde, en uit die afwezigheid kunnen opnieuw hypothesen omtrent de theatrale ervaring afgeleid worden.

De belangrijkste vraag vooraf is uiteraard waarom een analyse van de theatrale *ervaring* noodzakelijk is om de relatie tussen *νομος* en tragedie te verklaren, en waarom een dramaturgische benadering - zoals bv. bij Jean-Pierre Vernant - voor ons project ontoereikend is. Wij geven een voorlopig antwoord, *quod erit demonstrandum*.

De politieke *ervaring* in de *πολις* én Aristoteles' theoretische verwerking ervan blijven gevangen in een onoplosbare spanning tussen *mythische noodzakelijkheid* en *praktische contingentie*. Om de waarde van politieke handelingen - hoe effectief die ook blijken te zijn - te meten, moet er ofwel teruggerepen worden naar de a-historische notie van *ἔργα*, *heldendaden*, moet de *πραξις* dus opnieuw gemythiseerd worden en ontdaan van *historiciteit*, ofwel moeten de archaïsche concepten herleid worden tot puur *formele* begrippen - zoals bij Aristoteles' notie van *ἄρετη*. Het concrete probleem, voor *πραξις* én theorie, is de bepaling van de *oorsprong* van de politieke *πραξις*: verschaft het feit dat de *πολιτης* zich op een gegeven moment als *πολιτης* (h)erkent ook een *legitimatatie* aan zijn handelen als *πολιτης*. In hoofdstuk III zagen wij hoe dit politiek feit tot stand komt in de ruimte die op de *ἀγορά* geopend wordt, in het bijzonder door de uitvinding van de *νομοὶ γεγραμμένοι*. Bovendien brengt de schriftuur een proliferatie van betekenis met zich mee - een ensceneringsproces - dat het oorspronkelijke *verlangen* om autonoom te handelen in mist

hult. Vandaar dat het politieke *discours* - met de ἐπιταφιοὶ als *paradigma* - teruggrijpt naar een *mythische* oorspronkelijkheid.

De tragediedichters stellen zich niet tevreden met de retorische vaagheid die de redenaars zich blijkbaar wel kunnen permitteren. Zij construeren een μῦθος, een *fabel* die tot op zekere hoogte *representatief* is voor de (nieuwe) politieke orde, en als zodanig ook door de toeschouwers waargenomen wordt. In die opgevoerde orde wordt het *begin* van het politiek handelen - bv. het κηρύγμα, het *afgekondigd besluit* van Kreoon in **Antigone** - arbitrair als *oorsprong* geponeerd. De goden, als projectie van de heersende twijfels over de legitimiteit van dit oorspronkelijk politiek moment, kunnen dit niet accepteren. Filosofisch gezien betekent zo iets immers dat een *contingent* feit als *noodzakelijkheid* gekwalificeerd wordt. Anders geformuleerd: het *verlangen* dat het politiek handelen bepaalt, wordt in zijn *vervulling* als oorsprong beschouwd, door tragische 'helden' als Kreoon en Pentheus (in de **Bacchanten**). Dit is niet alleen logisch absurd, maar ook een daad van ὕβρις, want enkel bij de goden kunnen *verlangen* en *vervulling* samenvallen. Bovendien - dat was de strekking van hoofdstuk III - eist het *schriftelijk* karakter van de νόμος een radicale contingentie, zoals Aristoteles bevestigt: de νόμος is *veranderbaarheid*, een oorsprong valt dus niet te bepalen.

In de proloog van dit hoofdstuk wordt duidelijk gemaakt dat de onmogelijkheid om de *oorsprong* te denken als stichting van de *politieke* gemeenschap de structuur van de theatrale *blik* diepgaand bepaald heeft, en nog steeds blijft bepalen. De theatrale *blik* problematiseert elk verlangen naar gemeenschappelijkheid (*communion*). Dit is *a fortiori* het geval wanneer concepten die onze (juridiforme) gemeenschap schragen - historische causaliteit, subjectiviteit - niet voorhanden zijn. Er is geen sprake van een gebrek bij de Atheense toeschouwer, want het *verlangen* naar subjectivering (zowel psychogenetisch als juridisch-politiek) bestond wel degelijk. Alleen was er geen *dogmatiek* om de mist te doen opklaren, wél een (jaarlijks georganiseerde) *transgressie* van het onvermogen. Of beter: een μίμησις van de *transgressie*, zoals dogmatiek zich ook enkel *mimetisch* kan verhouden ten opzichte van de gerechtigheid.

1. Theater en tragedie als gemeenschapservaring

Het theater van de tragedie is niet de bevestiging van een bestaande gemeenschappelijkheid (*communio*). Het is eerder de bewustwording van een *verlies*, van het plotse bewustzijn van een isolement ten opzichte van de statische zekerheid van de *mythische* orde. Tegelijk herinnert de tragedie aan het moment waarop dit verlies en een feit werd én aan de tijd die daar aan voorafging⁹. Dat is het *paradigma* waarbinnen we over tragedie als theatrale ervaring willen spreken.

In Blau's analyse van het (theater)publiek-als-ervaring¹⁰ staat het probleem van de moderne *representatie* centraal. Wat wordt onderdrukt en verdrongen in de theatrale representatie, met welke middelen en in welke structuur? Welke *droom* van gemeenschap representeert het theater desondanks? Met welke 'Gestus' - de term van Bertolt Brecht¹¹ - kan de theatrale representatie zélf geproblematiseerd worden? En wat is daarbij de betekenis van wat Blau als de enige substantiële inhoud van de opvoering kenmerkt, nl. de realiteit van de *pijn*?

1.1. Representatie en μιμησις: een voorbeschouwing bij de theatrale ervaring

Plato plaatste filosofie en tragische dichtkunst op hetzelfde epistemologische niveau¹². Vervolgens kon hij de tragedie als niet-authentieke μιμησις van de λογος ἀληθης uit de πολις

⁹ vgl. BLAU, o.c., p.124

¹⁰ Hij definieert het publiek als volgt: "The audience (...) is not so much a mere congregation of people as a body of thought and desire. It does not exist before the play but is *initiated* or *precipitated* by it; it is not an entity to begin with but a consciousness constructed. The audience is what *happens* when, performing the signs and passwords of a play, something postulates itself and unfolds in response." (o.c., p.25). Deze happening heeft politieke implicaties, *a fortiori* wanneer het publiek in verregaande mate zelf geïnstitutionaliseerd is, zoals bij de antieke tragedie. De architectuur van de zitplaatsen bv. moest zowel de cohesie van de πολις als geheel, als deze van de sub-groepen (archonten, efeben, vreemdelingen, vrouwen, leeftijdsgroepen) bevorderen (Roland BARTHES, "Le théâtre grec", in -, *L'obvie et l'obtus - essais critiques III*, Paris, 1982, p.77-78). De cohesie wordt echter pas gerealiseerd in de *blik* op de scène, in de eigenlijke θεωρία.

¹¹ Blau suggereert (o.c., p.290 e.v.) een verband tussen Brechts 'Gestus' - het *gehistoriseerde* gebaar - en Lacans notie van 'le colophon du doute': "Descartes saisit son *je pense* dans l'énonciation du *je doute*, non dans son énoncé qui charrie encore tout de ce savoir à mettre en doute. Dirai-je que Freud fait un pas de plus (...) quand il nous invite à intégrer au texte du rêve ce que j'appellerai *le colophon du doute* - le colophon, dans un vieux texte, c'est cette petite main indicative qu'on imprimait dans la marge (...). Le colophon du doute fait partie du texte. Cela nous indique que Freud place sa certitude, *Gewissheit*, dans la seule constellation des signifiants tels qu'ils résultent du récit, du commentaire, de l'association, peu importe la rétractation." (LACAN, *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p.44-45)

¹² Dit is het principe van Plato:

Ἄρ' οὐν οὐ πᾶσαν μίμησιν φαίμεν ἂν ἐκ τῶν νῦν λεγομένων ἥκιστα ἡδονῇ προσήκειν κρίνεσθαι καὶ δόξῃ μὴ ἀληθείᾳ (...);
Zouden wij dan niet zeggen dat een 'nabootsing' allerminst beoordeeld mag worden volgens criteria van plezier en [evenmin] aan de hand van een onware uitspraak (...)?

(Pl.Nom.,II,667e)

verbannen. Sindsdien is het statuut van de tragische representatie hét probleem van het antieke theater. Maar de tragedie is niet enkel *representant*, niet enkel *λογος*. Zij is de representatie zélf, en zij houdt op enkel te *representeren* in de mate dat ze tragisch is¹³. Als manifestatie van inhouden - desondanks - kan de tragische representatie op drie wijzen benaderd worden¹⁴:

1. een onderzoek van de formele *structuren*, gewoonlijk beperkt tot de *dramatische* vorm. Dat komt meestal neer op een parafrase van het begrippenapparaat uit Aristoteles' *Poetica*: de relatie tussen *μυθος*, *fabel* en *ἥθος*, *karakter*, de scènische middelen en de *dramatische diachronie*. Volgens Gravel is dit onderzoek er op gericht de onbeheersbare leegte die zich in een representatie openbaart, te transformeren in 'une mécanique de poésie', die ons in staat zou stellen het antieke erfgoed terug toe te eigenen¹⁵.

2. een analyse van de werking van inherente *driften*. Deze analyse vertrekt van de bij Aristoteles slechts vaag uitgewerkte notie van *καθαρσις*. Interpretaties van de figuur van de tragische 'held' en van de notie van de tragische schuld passen in dit *paradigma*. Freud gaf hiervoor een belangrijke aanzet¹⁶, die o.a. de dionysische oorsprongstheorieën beïnvloed heeft. Gravel stelt vast dat de perceptie van de tragische figuren als *subjecten* (van de drift) hierin grotendeels buiten discussie blijft, en dat deze benadering terecht komt in een sterk *medisch* geïnspireerd discours¹⁷.

3. de traditioneel-filologische benadering van de continuïteit in de *betekenis(geving)*. Meestal wordt hierdoor de *alteriteit* die aanwezig kan zijn in (de moderne perceptie van) de antieke tragedie onderdrukt, wat resulteert in een nog veel indringender vorm van toeëigening dan de structuuranalyse ambieert, aangezien hierin een natuurgetrouwe reconstructie van de werkelijkheid (de *referent*) lijkt aangeboden te worden.

¹³ vgl. Derrida hieromtrent, in zijn opstel over Artaud: "Penser la clôture de la représentation, c'est penser le tragique: non pas comme représentation du destin mais comme destin de la représentation." ("Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation", p.368). De kern van het tragische wordt dus benaderd waar de representatie, als manifeste inhoud, ophoudt.

¹⁴ zie Pierre GRAVEL, *Pour une logique du sujet tragique*. Sophocle, Montréal, 1980, p.18 e.v.

¹⁵ GRAVEL, o.c., p.22-23, verwijzend naar Hölderlin, brief aan C.U. Böhlendorf (4 december 1801, in *Sämtliche Werke und Briefe*, II, Darmstadt, 1970, p.926-927

¹⁶ Freud sluit zijn totemisme-theorie op nogal lapidaire wijze af met een verwijzing naar de tragedie: "Warum muß der Held der Tragödie leiden, und was bedeutet seine 'tragische Schuld'? Wir wollen die Diskussion durch rasche Beantwortung Abschneiden (*sic*). Er muß leiden, weil er der Urvater, der Held jener großen urzeitlichen Tragödie ist, die hier eine tendenziöse Wiederholung finder, und die tragische Schuld ist jene, die er auf sich nehmen muß, um den Chor von seiner Schuld [aan de vadermoord, kt] zu entlasten." (FREUD, *Totem und Tabu*, p.439)

¹⁷ GRAVEL, o.c., p.28-30. Over de invloed, op Freud, van Jakob Bernays' *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama* (Darmstadt, 1968), hét referentiewerk voor de medische *καθαρσις*-theorie: zie LACAN, *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, p.286-289.

Deze representationalistische strategieën zijn gekenmerkt door gemeenschappelijke premissen. Ze gaan uit van de veronderstelling dat de ken-act die in de theatrale perceptie van de opgevoerde tragedie plaatsgrijpt, rechtstreeks toegang verschaft tot een werkelijkheid die in de tragedie zelf getoond wordt. De grens die de tragedie als (eindige) *presentatie* stelt zou zodoende quasi-moeiteloos kunnen doorbroken worden. Deze epistemologische doorbraak wordt mogelijk gemaakt door het aristotelisch begrippenapparaat (vooral het *ethisch* ingevulde concept van *μυθος*), door een driftentheorie, of door de instrumenten van de filologische kritiek. Zodra het representatief karakter van de tragedie echter als zodanig in vraag wordt gesteld, wordt de waarde van deze instrumenten ernstig bedreigd. Het gaat dus om een dubbel *representationalisme*, nl. één op het (epistemologisch) niveau van de interpretatie, vanuit het *subject* van de interpretant, en één op het niveau van de tragedie zelf, die enkel als representatie erkend wordt.

Deze omschrijving is niet toevallig rechtstheoretisch geïnspireerd¹⁸. Dezelfde strategieën zijn kenmerkend voor het juridisch discours dat net als de tragedie een *mimetische* verhouding heeft tot een levensfeitelijke werkelijkheid. Dit kan betekenen, voor de interpretatie van de tragedie, dat de theatrale ervaring in de loop der tijden ingepast is in een *juridische* dogmatiek, dat de grens tussen *politieke* en *mythische* orde, zoals de tragedie die thematiseert, gejuridiseerd is. Terwijl juist de onbepaalbaarheid van die grens - en dus van de *transgressie* - de kern uitmaakt van het *andere*, nl. datgene wat de dogmatiek (nog) niet in staat is te recupereren, in de theatrale ervaring van de *πολιτης*.

Eén mogelijk antwoord op het *representationalisme* bij de interpretatie van de tragedie is een gevoelige uitbreiding van het gebied van de representatie. Dat is de methode die Vernant hanteert - hij noemt dit 'psychologie historique' - en waarmee hij zich wil afzetten tegen een subjectivistisch opgevatte betekenisverlening¹⁹. Het probleem is dat Vernant een zekere *adaequatio* veronderstelt tussen het materiaal zelf, *in casu* de tragedie enerzijds, en deze historisch-sociaal-mentale context anderzijds. Daarmee lijkt hij de tragedie als nóg representatiever te beschouwen dan de traditionele opvatting doet. Anderzijds is het paradoxaal genoeg misschien noodzakelijk om een totalitair epistemologisch model te hanteren, om het eigene van de tragische representatie (en dus ook van het niet-representerende in de tragedie) op het spoor te komen. Wellicht kan er enkel op die manier én overvloedig materiaal verzameld worden, én kan daarin een zekere structuur kan aangebracht

¹⁸ Ze is uitgewerkt bij VAN ROERMUND, *Recht, verhaal en werkelijkheid*, p.114 e.v.

¹⁹ "Freud part d'un vécu intime, celui d'un public, qui n'est pas historiquement situé; le sens attribué à ce vécu est alors projeté sur l'œuvre indépendamment de son contexte socio-culturel. La psychologie historique procède de façon inverse. (...) S'il s'agit d'un texte tragique, comme *Œdipe-Roi*, l'analyse linguistique, thématique, dramatique, débouche à chaque niveau de l'étude sur un problème plus vaste: celui du contexte - historique, social, mental - qui donne au texte tout son poids de signification." (VERNANT, "Œdipe sans complexe", p.78-79)

worden. Om een ander voorbeeld te geven: de relatie tussen offerpraktijk en eetgewoonten, zoals Detienne die in het spoor van Lévi-Strauss poneert, begint met een analogie, een vrij streng representationalisme, maar laat wel toe het eigene van de antieke religieuze ervaring en de mythologie, nauwkeuriger te beschrijven²⁰. Dergelijke onderneming is echter problematisch omdat aan de basis ervan de premisse ligt dat deze *analogie* sluitend is, en dat is een lastiger probleem. Detienne hanteert een *narratief* model, waarbij hij ervan uitgaat dat de *actantiële* structuur van de *mythe* overeenstemt met de handelingsstructuur van een gegeven *πραξις*: dat is het meest zichtbaar in de *cultus*. Die analogie is echter moeilijk vol te houden voor de tragedie omdat daarin, in tegenstelling tot rituelen waaraan gemeenschappelijkheid inherent is, geen zekerheid bestaat omtrent de *presentie* van het goddelijke, zeker niet waar een godheid als lichamelijke figuur verschijnt. De analogie tussen (de structuur van) de *narratio* in de *mythe* en de bewerking ervan in de tragische *μυθος* komt daardoor op losse schroeven te staan. De tragedie maakt zelfs effectief gebruik van dit verschil, ze bestrijdt impliciet elke *analoge* interpretatie²¹. Een andere uitweg biedt de heroverweging van het antieke concept van *μιμησις* (in de kunst), dat al te vaak herleid is tot een mechanisch gebeuren, met de *spiegel* als meest sprekende metafoor²². Aristoteles wilde het begrip *μιμησις* juist weghalen uit het domein van de pure representatie: "Entscheidend ist für Aristoteles: Mimesis produziert *Fiktion*; jeder Bezug zur Wirklichkeit verliert seine Unmittelbarkeit. Der Dichter schafft etwas, das es vorher noch nicht gibt und für das auch keine Modelle vorliegen. Selbst wenn der Dichter einen historischen Stoff wählt, muß er ihn nach Gesichtspunkten seiner Kunst gestalten und ihn auf ein 'höheres' Niveau bringen, als es im Leben anzutreffen ist."²³ De aristotelische notie van *μιμησις* bevat dus reeds de notie van een *supplement*, zelfs al is dit teleologisch (als ontplooiing van de *φύσις*) opgevat: de *μιμησις* heeft een kwalitatieve meerwaarde die echter ook *contingent* is.

²⁰ vgl. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, met name p.163 e.v. ("Dionysos orphique et le bouilli rôti")

²¹ Zo maakt Euripides in zijn gelijknamige tragedie van Medea - volgens de mythe is zij half goddelijk - een kindermoordenares (*αυτοχειρ*). Hij bespeelt op die manier subtiel de vraag naar *intentionaliteit* en 'verantwoordelijkheid', in de context van de pre-juridische distinctie *ἀκων ἐκων* (zie hoofdstuk IV, § 3.3).

²² GRAVEL, o.c., p.38-39

²³ Gunter GEBAUER & Christoph WULF, *Mimesis. Kultur - Kunst - Gesellschaft*, Hamburg, 1992, p.84. Dit is geïmpliceerd in de vergelijking tussen dichter en schilder:

Ἐπεὶ δὲ μίμησις ἐστὶν ἡ τραγῳδία βελτιόνων, ἡμᾶς δεῖ μιμῆσθαι τοὺς ἀγαθοὺς εἰκονογράφους· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ἀποδιδόντες τὴν ἰδίαν μορφήν ὁμοίους ποιοῦντες καλλίους γράφουσιν· οὕτω καὶ τὸν ποιητὴν (...)

Vermits de tragedie de nabootsing is van de betere zaken, is het nodig dat wij de goede portretschilders nabootsen; want deze, hoewel ze individuele trekken weergeven, en een gelijkend portret maken, schilderen hen mooier [dan ze in werkelijkheid zijn]; hetzelfde wat de dichter betreft (...)

(*Poet.*, XV, 1454b)

Maar er is meer. Aristoteles maakt wat de perceptie betreft een onderscheid tussen ὄψις, het *visuele*, en φωνή, de *stem* (het auditieve), waarbij hij de φωνή duidelijk voorrang geeft:

Ἔστιν μὲν οὖν τὸ φοβερὸν καὶ ἐλεεινὸν ἐκ τῆν ὄψεως γίγνεσθαι, ἔστιν δὲ καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συστάσεως τῶν πραγμάτων, ὅπερ ἐστὶ πρότερον καὶ ποιητοῦ ἀμείνονος. δεῖ γὰρ καὶ ἄνευ τοῦ ὁρᾶν οὕτω συνεστάναι τὸν μῦθον ὥστε τὸν ἀκούοντα τὰ πράγματα γινόμενα καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν ἐκ τῶν συμβαινόντων· ἅπερ ἂν πάθοι τις ἀκούων τὸν τοῦ Οἰδίπου μῦθον.

Nu kan wat vrees en medelijden opwekt ontstaan vanuit het visuele, het kan echter ook [ontstaan] vanuit de ordening van de handelingen, wat belangrijker is en [het werk van] een betere dichter. Want de μυθος moet zo geordend zijn dat men, zonder te zien, enkel door te luisteren de handelingen ontstaan en vrees aanjagen, en het medelijden veroorzaken, door hun verloop alleen al; dat kan iemand overkomen bij het louter aanhoren van de μυθος over Oidipous.

(Poet., XIII, 1453b)

Uit deze passage is blijkt dat er een structureel verschil bestaat tussen *visuele* en *auditieve* perceptie van de dramatische structuur. Dat is cruciaal om het representerend effect op een publiek te kunnen beoordelen. Aristoteles gaat immers niet op zoek naar een overbrugging van de kloof tussen de zintuigen - het auditieve, het talige is primordiaal, maar wordt het steeds doorkruist door de impact van het zien, door φόβος en ἔλεος. De toeschouwerservaring zoals Aristoteles die beschrijft bevat daardoor zélf een moment van *transgressie*. In dat moment gaat de toeschouwer in tegen een subjectiverende ordening, in de mate dat zoiets bij de antieke tragedie denkbaar is. De betekenis van deze vorm van *transgressie* vermindert naarmate de politieke orde sterker zich beter weet te legitimeren, naarmate de politieke πραξίς een λόγος vindt. Het bestaan van een dergelijke λόγος is echter in de 5de eeuw v.C. nog problematisch.

1.2. *Theatrale blik, verlangen en politieke macht*

Om de theatrale ervaring als (een verlangen naar) een gemeenschappelijke ervaring te begrijpen, moeten wij dus uitgaan van een onvolmaakte representatie. Dat in deze ervaring het *visuele* en het *auditieve* niet samenvallen, is ook voor Blau een aanknopingspunt voor zijn onderzoek naar het statuut van de theatrale representatie²⁴.

²⁴ "What is being played out, then, is not the image of an original unity but the mysterious rupture of social identity in the moment of its emergence. The audience which has delegated itself to the stage discovers in its fantasmic figures that something has been surrendered to an unforeseen authority - in the appearance of community as an invisible power - which only produces more desire. That seems to be related to a displacement or subversion remembered in the word *audience* itself, the visible tracing of an acoustical truth that for all the materiality of theater is nowhere to be seen, most of all if there is an echo, which may be the voice of the invisible power." (BLAU, o.c.,

Spreken over theater als representatieve gemeenschapservaring veronderstelt dus inzicht in de theatrale *blik*. Deze analyse vetrekt vanuit de notie van 'Schaulust'²⁵: het verlangen om te zien wat niet gezien kan of mag worden. Kenmerkend voor de theatrale blik is een dubbele distantieering: tussen toeschouwer en speler enerzijds, tussen visuele en auditieve perceptie anderzijds. Daardoor wordt het *object* van verlangen, inherent aan de blik, verdeeld, uitgesteld en getekend (*betekend*) door *afwezigheid*. De *herinnering* aan dat concrete verlangen in de blik - het *effect* van de ervaring als toeschouwer - is onderworpen aan een *talige* organisatie, een *symbolische* orde. Omdat het zowel gaat om *kijken* en *bekeken worden* (voyeurisme/exhibitionisme) is bovendien de plaats van het *subject* (de toeschouwer) in deze dynamiek principieel *ambivalent*: "Ce qui constitue le caractère énigmatique de la présentation de Freud tient précisément à ce qu'il veut nous donner une structure radicale - *dans laquelle le sujet n'est pas encore placé*. Au contraire, ce qui définit la perversion, c'est *justement la façon dont le sujet s'y place*." Lacan zet dan de volgende stap, naar een nauwkeuriger plaatsbepaling: "Ce qu'on regarde, c'est ce qui ne peut pas se voir. Si grâce à l'introduction de l'autre, la structure de la pulsion apparaît, elle ne se complète vraiment que dans sa forme renversée, dans sa forme de retour, qui est la vraie pulsion active. Dans l'exhibitionnisme, *ce qui est visé par le sujet, c'est ce qui se réalise dans l'autre*. La visée véritable du désir, c'est l'autre, en tant que force, au delà de son implication dans la scène."²⁶ De *symbolische orde* die in de voorstelling geconstitueerd wordt legt in het theater haar eigen onvolmaaktheid en onvermogen bloot, omdat ze niet kan blootleggen wat de toeschouwer wenst te zien. Woorden schieten te kort, want de lichamelijke van de speler, in zijn vermeende representativiteit, schiet te kort. De enige oplossing voor dit tekort - voor de antieke tragedie geldt dit des te meer omdat de herinnering eraan nog leeft - is de terugkeer naar een *rituele*

p.10-11). Deze notie van 'rupture' (*breuk*) heeft zowel een historisch als een fenomenologische betekenis. De exemplarische figuur voor dit 'displacement' is de Wachter, in de *προλογος* van Aischylos' *Agamemnoon*:

(...) οἴκος δ' αὐτός, εἰ φθο' ἦν λάβοι,
σαφέστατ' ἄν λέξειεν· ὥς ἐκὼν ἐγὼ
μαθοῦσιν αὐδῶ καὶ μαθοῦσι λήθομαι
(...) *kon het huis zelf maar, indien het een tong bezat,*
de meest heldere zaken vertellen; ik ben er mij van bewust
dat ik tot de ingewijden spreek, en dat ik vergeet voor de niet-ingewijden.

(Aisch.*Agam.*,37-39)

Na deze woorden verdwijnt de Wachter uit het stuk.

²⁵ Letterlijk kan 'Schaulust' zowel *voyeurisme* als *exhibitionisme* betekenen. Voor Freud is 'Schaulust' pas een zgn. perversiteit, indien daardoor het normale seksuele doel *verdrongen* wordt en zich enkel op geslachtsdelen en *a fortiori* op excreties richt. Bovendien benadrukt hij dat de grenzen van wat 'Schaulust' is sterk cultureel bepaald zijn. De *sublimerende* functie van kunst wordt in dit verband groter naarmate de verhulling van het lichaam in de cultuur toegenomen is ("Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie: I. Die sexuellen Abirrungen" [S.A.,V], 1972, p.66).

²⁶ LACAN, *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p.165-166 - mijn cursivering

gemeenschappelijkheid. Een publiek, als *naam* voor een collectief, is de *idee* van dit terugverlangen naar de cultus²⁷. De mislukking van de *blik* - elke blik, want alleen door die mislukking is de blik in staat een *subject* te plaatsen, én een ander, een *object* - bevestigt echter precies het belang van deze idee, als en slechts als *idee* van gemeenschappelijkheid. Zonder deze symbolisering bestaat de blik niet. De theatrale blik is maniakaal - de *μανία*, de roes van Dionysos - op zoek naar *betekenis*, zelfs naar de betekenis-van-betekenis, naar de zin van de symbolische orde *an sich*. De goden in de tragedies blijven de toeschouwer daarop wijzen, zoals de Furiën in Aischylos' **Eumeniden**:

ὄρα ὄρα μάλα αὖ,
 λευσσετε πάντα, μῆ
 λάθη φυγδα βὰς
 ὁ ματροφόνος ἀπίτας.
Zie toe, zie opnieuw toe
Onderzoek alles met je blik, opdat
hij door heimelijke vlucht niet ontsnapt,
de moedermoordenaar, ongestraft.

(Aisch.*Eum.*, 254-257)

De misdaad van Orestes waar de Furiën naar verwijzen is de oorsprong van zijn schuld. Dat is in deze tragedie de oorspronkelijke betekenis. De lichamelijke van het concrete beeld²⁸ van deze daad, in de **Offerplengsters**, het tweede deel van de **Oresteia**, maakt het juist onmogelijk om naar dit oorspronkelijk moment terug te grijpen. "Meaning is being concealed in the very act of uncovering it."²⁹ Paradoxaal genoeg belet de letterlijkheid van het beeld-van-de-dood dat er een gemeenschappelijke betekenis kan ge(re)construeerd worden: "Dans notre rapport aux choses, tel qu'il est constitué par la voie de la vision, et ordonné dans les figures de la représentation, quelque chose glisse, passe, se transmet, d'étage en étage, pour y être toujours à quelque degré éludé - c'est ça qui s'appelle le regard."³⁰ Door een voortdurende herhaling in woorden ontstaat de schijn dat de oorspronkelijke betekenis hersteld kan worden. De *μυθος* zou in staat zijn de weerstanden

²⁷ BLAU, o.c., p.54

²⁸ Het is niet onwaarschijnlijk dat dit gebeurde door het lijk van Klytaimnestra op het *ἐκκυκλημα* (een soort rolwagentje) op de scène te brengen, wat meteen voor een structurele scheiding zorgt tussen het *binnen*, waar de moord 'echt' plaatsvond, en het *buiten*, waar het resultaat voorgesteld wordt (zie MELCHINGER, **Das Theater der Tragödie**, p.192-193).

²⁹ BLAU, o.c., p.57. Zonder veel verbeelding is deze uitspraak ook toepasselijk op elke *juridische* beslissing: een arrest maakt het voorgoed onmogelijk om de *zin* van het gejuridiseerde gebeuren te achterhalen.

³⁰ LACAN, o.c., p.70

te overwinnen en betekenisvol te maken wat verdrongen is. Dat is wat Oidipous overkomt in zijn queeste, dat is wat Antigone vanaf het begin van haar onderneming wanhopig probeert:

οὐδὲν γὰρ οὐτ' ἀλγεινὸν οὐτ' ἄτης ἄτερ
οὐτ' αἰσχροῦ οὐτ' ἄτιμόν ἐσθ', ὅποιον οὐ
τῶν σῶν τε κἀμῶν οὐκ ὅπωπ' ἐγὼ κακῶν.

*Niets pijnlijk, niets noodlottigs,
niets gruwelijks, niet oneervols is er, dat niet
ooit tot jouw en mijn kwalen, zeker de mijne, heeft behoord.*

(Soph. *Ant.*, 4-6)

In de tragedie confronteert ze haar lichaam met die woorden en releveert er de dubbelzinnige waarheid van. Er is immers nog altijd iets dat nog niet beleefd is, en dat is de eigen dood die met geen woorden te bezweren is. Door zichzelf te plaatsen in de *symbolische* orde van de mythe ondermijnt ze de betekenis van haar eigen lichamelijke *presentie*. Pas in haar κομμος wordt de kwetsbaarheid voor de toeschouwer zichtbaar. Op deze verschuiving tussen woord en lichaam hecht de blik van de toeschouwer zich. Hij herkent als het ware een *vlek* - 'une tache', bij Lacan³¹ - op de (geënceneerde, gerepresenteerde) wereld en het vermoeden ontstaat hier dat zijn blik bekeken wordt: "It is the otherness of the showing that brings to dream the unfathomable essence of theater, for now it also appears that the *showing* - whatever the thing that shows - has *the look of being looked at*".³² De toeschouwer stelt een verschil vast tussen zijn *visie* ('vision': dat wat hij als perfect inpasbaar in de symbolische orde ziet) en zijn *blik* ('regard': daaraan kan hij zich normaal kan onttrekken): "...de tous les objets dans lesquels le sujet peut reconnaître la dépendance où il est dans le registre du désir, le regard se spécifie comme insaisissable. C'est pour cela qu'il est, plus que tout autre objet, méconnu, et c'est peut-être pour cette raison aussi que le sujet trouve si heureusement à symboliser son propre trait évanouissant et punctiforme dans l'illusion de la conscience de *se voir se voir*, où s'élide le regard."³³

De toeschouwer ervaart deze *vlek*, deze keerzijde van het bewustzijn, in de breuk tussen woord en lichaam, tussen de historiserende μυθος en de pure *betekenaar* van het presente lichaam. De vraag is natuurlijk of hij ook toegeeft aan deze ontluistering.

Het verschil tussen *visie* en *blik* heeft te maken met een *verdringing*, met een *weerstand* die in de theatrale ervaring al dan niet overwonnen wordt. "Powerful versions of theater may be predicated

³¹ LACAN, o.c., p.71

³² BLAU, o.c., p.73

³³ LACAN, o.c., p.79. Hij noemt de blik daarom 'l'envers de la conscience'.

on *resistance* to what we normally think of as the natural rights of the audience, its determining power."³⁴ In de theatrale blik lijkt de mogelijkheid om het *verlangen*, imaginair althans, ongeremd te beleven of te objectiveren opgeschort te zijn, doordat de illusie gecreëerd wordt dat er een moment is waarin de *representatie* omslaat in pure *presentatie*. De cyclus van verdringing wordt doorbroken: de representatie van de wonde - zichtbaar op elke tragische held: de dode Agamemnoon, de dode Hamlet ("the sight is dismal") en de alziende blinde Hamm in Becketts **Fin de Partie** - suggereert de presentie van een *exces* dat niet representeerbaar is. Het verschil, of het *supplement* is dit: "la différence s'établit lorsque la représentation ne présente plus tout à fait ce qui avait été présent, et que l'épreuve de la reconnaissance est tenue en échec."³⁵

Van deze structuur van het verlangen - het niet-herhaalbare verschil dat in elke representatie oplicht, als *vlek* - zal de barokke encensering van de macht overvloedig gebruik maken. Het beeld van het *panopticon* is de plaats van de geobjectiveerde blik, het summum van officiële verdringing³⁶. Het is nochtans niet zeker dat deze verdringing definitief slaagt, zelfs als de macht, de *soeverein* de (nog) niet gesublimeerde blik, die inherent is aan het theater, in haar symbolische orde tracht in te passen³⁷. Of, zoals Blau het formuleert: "The simple question that remains a metaphysical scandal is whether the Sacred *can* be looked upon and still retain its power."³⁸ De barokke vorst verheft zijn soevereiniteit tot een heiligheid, die somptueus geënceneerd werd, maar hij moest dit finaal bekopen met zijn onthoofding - waardoor die soevereiniteit een *lege plek* werd, die niet meer op een onbemiddelde wijze politiek geactiveerd kon worden³⁹.

Bij de Atheense *πολις* van de 5de eeuw v.C. speelt deze impasse zich niet zozeer af in op de scène van de macht - die geen 'hoofd' heeft, en zich juist tegen *sovereiniteit* verzet - maar in de

³⁴ BLAU, o.c., p.36

³⁵ FOUCAULT, "Theatrum philosophicum", p.89. In dit opstel gaat Foucault in op de geschiedenis van de filosofie van de representatie, en op de pretentie dat logische categorieën (contradicties, non-identiteit, enz.) een herhaalbaarheid van het gerepresenteerde garanderen.

³⁶ De barokke opvatting (o.a. bij Hobbes) van de *zichtbaarheid* van de macht, verpersoonlijkt in de vorst, hangt hiermee nauw samen. De zichtbare vorst ontleent zijn macht aan zijn presentie, aan de aanwezigheid van zijn alziend oog, maar tegelijk zorgt het spektakel waarmee deze presentie gepaard gaat voor een theatrale distanciëring, als garantie voor de continuïteit, als remedie voor de kwetsbaarheid van de presentie zelf. "The very instability of the king's 'manifest' presence - its ability to make the viewer the author of its transforming effects - served to renew the subjects' desire to affirm the theatrical boundary which holds them at a remove from the mysterious origins of power." (Christopher PYE, *The regal phantasm. Shakespeare and the politics of spectacle*, London, 1990, p.45). Het merkwaardige is dat de officiële theatraliteit, in lacaniaanse termen, de *visie* (vanuit de vorst) absoluut superieur maakt aan de *blik*. De perversiteit van de monarchale blik wordt in het barokke theater volledig gesublimeerd, de *vlek* wordt uitgewist.

³⁷ Ook Benjamin zinspeelt op deze mislukking, waar hij de 'held' van de tragedie vervangen ziet door de intrigant in het barokke treurspel: de *blik* is overgegaan in een mechanische *visie*, een afbeelding. Zo kan hij het treurspel vergelijken met de allegorese, die een esthetiek van het verval impliceert: "Allegorien sind im Reiche der Gedanken was Ruinen im Reiche der Dinge." (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p.156)

³⁸ BLAU, o.c., p.98

³⁹ vgl. LEFORT, "La question de la démocratie", p.44-46

tragedie zelf. Euripides' **Bacchanten** is het duidelijkste voorbeeld. Zodra de πολίς, in haar representant Pentheus de godheid in de ogen kijkt - met een zeer perverse blik - rest de god geen andere mogelijkheid dan de totale vernietiging van de πολίς zelf. Het heilige ontheiligt zichzelf:

[Καδμος] ὀργὰς πρέπει θεοὺς οὐχ ὁμοιοῦσθαι βροτοῖς.

[Διονυσος] πάλαι τάδε Ζεὺς οὐμὸς ἐπένευσεν πατήρ.

[Kadmos] *Het past niet dat de goden razen, zodat ze op mensen lijken.*

[Dionysos] *Reeds lang heeft Zeus, mijn vader, mij dit bevolen.*

(Eur.*Bak.*, 1348-1349)

De *vlek* in de theatrale blik is daarom niet enkel relevant voor de (individuele) ervaring van de toeschouwer, maar wordt een element van de *politieke* ervaring van de πολίτης. De tragedie blijkt een voorstelling te zijn van de *weerstand* tegen zijn ultieme vragen, zijn vragen naar de *oorsprong*, naar de fundamentele *legitimiteit* van zijn handelen. Dat is *mutatis mutandis* óók een element in het representationalisme en de daarbij horende *geslotenheid* van de dogmatiek. De representativiteit van het beeld (in de tragedie) of het concept (in de dogmatiek) kan niet ter discussie staan, hoewel dat in de πράξις steeds opnieuw gebeurt. Het mechanisme van dit (discursief) georganiseerd verzet zullen wij nu analyseren, vanuit een analogie met het *censuur*-begrip in de *Traumdeutung* bij Freud.

1.3. De theatrale blik en de scène van de droom

De theatrale ervaring is voorlopig te omschrijven als een (gedeeltelijk mislukkende) ingreep van een *censor* in het blikveld van de toeschouwer. De bedoeling daarvan is om deze *blik* in *visie* te transformeren en op die manier het drift-bepaalde van dit verlangen - het *supplement* in de *Schaulust* - te neutraliseren in de *symbolische* orde. Er blijven dan nog twee vragen onopgelost. Welke is de structuur is van de theatrale blik, een structuur die blijkbaar in staat is zich te verzetten tegen een ultieme symbolisering? Zit er in die ervaring een soort substantiële kern, een materiële *vlek* die benoemd kan worden⁴⁰? Een antwoord hierop bepaalt de slotvraag van deze proloog: wat betekent gemeenschappelijkheid in de theatrale ervaring?

De μυθος van de tragedie, in de specifiek aristotelische betekenis van het woord, moet een structuur van zekerheid of waarschijnlijkheid vertonen, die het mogelijk maakt de tijd zélf *historisch*, dus *politiek* te denken. Als voorstelling en als perceptie vertoont een tragedie echter geen historische structuur, maar de structuur van een *droom*. De relatie tussen theatrale perceptie en ervaring enerzijds en gemeenschappelijkheid, *in casu* politieke πράξις, anderzijds is analoog

⁴⁰ Blau sluit met deze suggestie aan bij onze analyse van Antigones doodsdrift (zie hoofdstuk I, § 3.6): "...in the very appearance of theater we're verging upon the Real, which resists symbolization entirely." (o.c., p.174)

aan de relatie tussen het beleven van de *droom* en de *herinnering* aan diezelfde droom, opgevat als een moment van historisering van een nabije ervaring⁴¹. De droom-als-scène is een paradigma dat wij eerder hanteerden i.v.m. de weerstand tegen de *schriftuur*⁴². Om de structuur van de theatrale ervaring (de theatrale *blik*) te kunnen vergelijken met de *topologie* en de *dynamiek* van de droom moeten wij ons opnieuw richten op de voor het theater zo essentiële distinctie tussen het *auditiële* en het *visuele*.

De *Traumarbeit* bestaat voor Freud uit vier aspecten, nl. de 'Verdichtung' (*verdichting*), de 'Verschiebung' (*verschuiving*), de 'Darstellbarkeit' (*opvoerbaarheid*) en de 'sekundäre Bearbeitung' (*secundaire bewerking*). Wat de eerste twee betreft, gaat het om *verdichting* resp. *verschuiving* van *latente* droominhouden (zgn. 'Traumgedanken') naar *manifeste* droominhouden. Die laatste noemt Freud kortweg 'Trauminhalt': dat wat in de bewuste herinnering naar voren komt. Op het belang en tegelijk het problematische van deze relatie tussen *manifeste* en *latente* droominhoud wordt door Freud gewezen met een verwijzing naar de psycholoog P. Jessen: "Selten und vielleicht niemals ist ein zusammenhängender Traum so zusammenhängend gewesen, wie er uns in der Erinnerung erscheint. (...) das Bestreben des menschlichen Geistes, alles im Zusammenhänge zu erblicken, ist so groß, daß er bei der Erinnerung eines einigermaßen unzusammenhängenden Traumes die Mängel des Zusammenhanges unwillkürlich ergänzt."⁴³

Over het algemeen, zegt Freud, is de *verdichting* in de *manifeste* droominhoud enorm, hoewel er geen vast kwantitatief criterium kan ontwikkeld worden. Het volstaat bovendien niet om simpelweg over *weglatingen* te spreken, omdat het dan lijkt alsof er gewoon gaten in de droominhoud zitten, ten opzichte van de 'Traumgedanken'⁴⁴. Beter is het te spreken over een meervoudige (over)determinatie van 'Traumgedanken' door *manifeste* droomelementen, semantische operaties die vaak gekoppeld blijken te zijn - in de analyse, dus nog niet in de *manifeste* droominhoud - aan een terugfantaseren naar de kindertijd. Die determinaties zijn o.a. de beperkte keuze van droomelementen, de samenstelling van nieuwe eenheden ('Sammelpersonen', 'Mischgebilde') en de constructie van een gemeenschappelijke middenterm. Daar komt nog bij, en dat is wellicht essentieel, dat deze nieuwe semantische eenheden, deze *woordvoorstellingen* als

⁴¹ vgl. BLAU, o.c., p.135 e.v.

⁴² zie hoofdstuk III, § 3.7. Toen ging alle aandacht naar de 'Darstellbarkeit', *opvoerbaarheid* in de droom, naar de transformaties van het tijdsconcept en de notie van causaliteit bij de *Traumarbeit* als 'Darstellungsmitteln', *voorstellingsinstrumenten*. Simultaneïteit wordt logica, openvolging wordt oorzakelijkheid, in het kader van een *topologische* metafoor, nl. de *scène*.

⁴³ P. JESSEN, *Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie*, Berlin, 1855, p.547, geciteerd door Freud (*Die Traumdeutung*, p.71). Deze *λογος*, deze coherent verwoorde *manifeste* droominhoud is volgens Blau perfect vergelijkbaar met de *μυθος* van de tragedie. In de fabel worden de weerstanden overwonnen door het verlangen te spreken en te tonen/getoond te worden, zoals bv. in Antigones eerste woorden (BLAU, o.c., p.67-68). Strikt genomen slaat Jessens opmerking enkel op het vierde aspect van de *Traumarbeit*, nl. de *secundaire bewerking*, waar de droominhoud zich ook laat beïnvloeden door elementen buiten de (latente) droom zelf en er in zekere zin creatief mee omgaat (FREUD, o.c., p.370 e.v.).

⁴⁴ FREUD, o.c., p.282-284

objecten, als *dingvoorstellingen* behandeld worden⁴⁵. *Verschuiving* is het tweede mechanisme van de *Traumarbeit*, in zekere zin het *dynamische* element, in de mate dat we de *verdichting* als *topologisch* element kunnen kwalificeren. In de *verschuiving*, bij de manifestatie van de droominhoud, is er sprake van een zgn. *herbezetting* van de aan de voorstelling gekoppelde psychische energie. De relatieve intensiteit van de voorstellingen ten opzichte van elkaar, in de (latente) 'Traumgedanken', wordt echter noch ontkend noch bevestigd in de manifeste droominhoud. Het zijn namelijk niet altijd de sterkste voorstellingen die ter sprake komen, maar eerder de vaakst voorkomende - wat echter ook op een sterke bezetting wijst. Om het verschil te verklaren moet hij verwijzen naar een derde instantie die een *weerstand* installeert tussen 'Traumgedanken' en 'Trauminhalt': de *ensor*. Deze censor decentreert de droominhoud, doet de perspectieven verschuiven, bv. door een overbezette voorstelling (in de 'Traumgedanken') te doen verschijnen als een detail, in de manifestatie⁴⁶.

In Freuds analyse werkt de *censuur* in de droominhoud t.o.v. van de 'Traumgedanken' als volgt. De *verschuiving* resulteert in de *herbezetting* (dubbele bezetting) van de als *zaakvoorstelling* terug naar het *onbewuste* gestuurde *woordvoorstelling*. Blau hanteert dit concept impliciet in zijn poging het *supplement* van de theatrale ervaring op te sporen via Artauds enthousiaste beschrijving van het Balinese theater⁴⁷. Artaud beschrijft dit als een objectief schouwspel, waarin een taal gehanteerd wordt die vóór de woorden komt, of, sterker nog, de woorden elimineert door ze van hun zin te beroven: dit gebeurt zowel door hiërogliefische gebaren, als door geluiden die telkens rechtstreeks tot de gedachte toegang lijken te verschaffen. Volgens Blau bevindt de toeschouwerservaring zich op het snijpunt van de droom en de gebeurtenis. De toeschouwer is getuige van een reële gebeurtenis, het schouwspel *an sich*, maar hij wordt gedwongen deze in termen van *representatie* te verwerken. Hetzelfde gebeurt in de manifestatie van de droominhoud, als resultaat van de *Traumarbeit*. De theaterervaring dwingt dus tot een *articulatie*, moet aan het geluid - in de eerste plaats: de gesproken woorden - een *betekenis* hechten, net zoals bij de manifestatie (=articulatie) van de droom de verdingelijkte *woordvoorstellingen* in de *Verschiebungsarbeit* herbezet worden. Artauds bewegende hiërogliefen lijken zich te verzetten tegen articulatie, ze blijven een 'speech before words'⁴⁸. Zij verliezen door de opname in een

⁴⁵ FREUD, o.c., p.296-297. Freud gaat, veel later, in, op dit belangrijke onderscheid tussen *woordvoorstelling*, en *ding- of zaakvoorstelling*: in de *woordvoorstelling*, op het niveau van het *bewuste systeem*, wordt de *zaakvoorstelling* - topologisch te situeren in het *onbewuste systeem* - overbezet. Voor de *Traumarbeit* betekent dit dus dat het *lexeem* deel gaat uitmaken van het *onbewuste systeem*, en bij de manifestatie dubbel bezet blijkt te zijn ("Das Unbewußte", p.159-160).

⁴⁶ FREUD, o.c., p.306-308

⁴⁷ vgl. Antonin ARTAUD, *Le théâtre et son double* [Ndl.vert. *Het theater van de wreedheid*, door Simon Vinkenoog], Amsterdam, 1982, p.52-66

⁴⁸ BLAU, o.c., p.120-121. Artauds idee over een taal die *weerstand* aan de 'benoeming' van de dingen vertoont gelijkenis met Benjamins metafysica van de menselijke taal, voor wie het typische menselijke aan de taal deze 'benoemende' eigenschap is. Daarmee wordt een verschil tussen *taal* en *λογος* geïmpliceerd (zie BENJAMIN, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen" [G.S.II-1], p.140-147).

proces van betekenisgeving, nooit hun materialiteit. In die materialiteit zou de voorstelling elke keer weer een surplus aan haar *representatie* - die telkens ook een representatie van zichzelf was en is⁴⁹ - kunnen toevoegen.

Lacan merkt op dat Freud aan de *Schaulust*, aan het 'se faire voir' een geprivilegieerde plaats toekent in de economie van de (sexuele) driften, maar dat hij niet spreekt over het 'se faire entendre': "Les oreilles sont dans le champ de l'inconscient le seul orifice qui ne puisse se fermer. Alors que le *se faire voir* s'indique d'une flèche qui vraiment revient vers le sujet, le *se faire entendre* va vers l'autre."⁵⁰ Waar het oog richtingen zoekt, onderscheid maakt, ruimte bepaalt, is het oor passiever, chaotischer. Het oor luistert niet altijd, maar in principe hoort het wel alles. Het *auditive* overrompelt de (theatrale) ruimte en enkel het *visuele* kan hierin een subjectiverend perspectief aanbrengen - wat Artaud als dé revelatie in het Balinese theater beschouwde⁵¹. De gelijkenis met de droom is duidelijk: "Dans les rêves, l'ouïe n'est jamais sollicitée. Le rêve est un phénomène strictement visuel et c'est par la vue que sera perçu ce qui s'adresse à l'oreille: il s'agit, si l'on peut dire, d'images acoustiques."⁵² Dit heeft tot gevolg dat, in de theatrale *blik* het oog als *sensor* optreedt voor het oor: het oog transformeert de *blik* in een *visie* en legt die vast als *inscriptie*. De dramatische *tekst* als inscriptie van de voorstelling is analoog aan de manifeste droominhoud. Deze canonieke inscriptie wordt geacht het scènische gebeuren, als herinnering en als getuigenis, te reactiveren, maar is onderworpen aan transformaties die vergelijkbaar zijn met de *Traumarbeit*. De dramatische tekst is het resultaat van een *verdichting* en *verschuiving*, van een aanpassing aan de eisen van de 'Darstellbarkeit'⁵³ en elke theatervoorstelling tracht, elke keer opnieuw, deze *censuur* te weerstaan. De dramatekst verhoudt zich dus tot de theatervoorstelling-als-ervaring - zowel in de microkosmos van de theatrale produktie (in een ruime betekenis, nl. als

⁴⁹ Anders dan de antieke tragedie, een éénmalige gebeurtenis die zich als verrassing aandiende. De plot werd geheim gehouden en reeds opgevoerde stukken werden niet hernomen (MELCHINGER, o.c., p.9 e.v.).

⁵⁰ LACAN, o.c., p.178

⁵¹ BLAU, o.c., p.131. Artaud drukt dit het scherpst uit in een rechtstreekse aanval op het westerse theater: "Ons theater, dat nooit enig idee heeft gehad van deze metafysica van de gebaren, dat nooit de muziek dienstbaar heeft kunnen maken aan zulke onmiddellijke en concrete dramatische doeleinden, ons zuiver verbale theater dat niets weet van wat theater maakt, dat wil zeggen wat zich in de ruimte van het podium bevindt, ..." (o.c., p.55)

⁵² BARTHES, "Écoute", in o.c., p.228. Blau concludeert hieruit dat datgene wat *gehoord* wordt bepalend is in de toeschouwerservaring. De transformatie van *horen* naar *luisteren* (of 'gehoord hebben': de *historisering* van het *auditive*) kan enkel via het *visuele* gebeuren (o.c., p.128).

⁵³ Het belangrijkste element daarin is dat de abstracte 'Traumgedanken' getransformeerd worden in een 'bildliche Sprache', dat wil zeggen dat alle middelen die de identiteit van een 'Traumgedanke' kunnen bevestigen, vastleggen en herhalen, gemobiliseerd worden. Met deze reserve echter dat het niet de bedoeling is dat ze, aan de oppervlakte, begrepen kunnen worden en zonder meer interpreteerbaar zijn (FREUD, o.c., p.335-337).

discursieve eenheid) als in de theatergeschiedenis - zoals de manifeste droominhoud zich verhoudt tot de latente 'Traumgedanken': "There is considerable significance in the fact that so far as we know in history, (...) the drama has dominated the form, which in no culture that we know of has really escaped mimesis or narrativity. *The drama is, in this respect, the structural memory of theater.*"⁵⁴ De dramatekst is dus vergelijkbaar met de beschrijving die Lacan geeft van Freuds notie van 'Vorstellungsrepräsentanz', door hem vertaald als 'représentant de la représentation': "...le sujet apparaît d'abord dans l'Autre, en tant que le premier signifiant, le signifiant unaire, surgit au champ de l'Autre, et qu'il représente le sujet, pour un autre signifiant, lequel autre signifiant a pour effet l'*aphanisis* [Grieks voor *verdwijning*, kt] du sujet. D'où, division du sujet - lorsque le sujet apparaît quelque part comme sens, ailleurs il se manifeste comme *fading*, comme disparition."⁵⁵ Toegepast op het theater, verschijnt de *opvoering* - of *voorstelling*: in dit geval inwisselbaar voor Freuds 'Vorstellung' - als Ander, als eerste *betekenaar* die behoort tot het *onbewuste* systeem. Deze *voorstelling* veroorzaakt een splitsing van het subject, dat in de *blik* zijn eenheid verliest (alleen de Ander is één), door de confrontatie met met de *verdringing* van het object van zijn verlangen. Het is essentieel dat het statuut van de dramatekst als *inscriptie* begrepen wordt, in de betekenis die Derrida daaraan geeft, in zijn commentaar op Freuds **Notiz über den 'Wunderblock'**: "La trace [= de inscriptie, kt] est l'effacement de soi, de sa propre présence, elle est constituée par la menace ou l'angoisse de sa disparition irrémédiable, de la disparition de sa disparition. Une trace ineffaçable n'est pas une trace, c'est une présence pleine. (...) Cet effacement de la trace n'est pas seulement un accident qui peut se produire ici ou là, *ni même la structure nécessaire d'une censure déterminée menaçant telle ou telle présence*, elle est la structure même qui rend possible, comme mouvement de la temporalisation et comme auto-affection pure, quelque chose qu'on peut appeler le refoulement en général, la synthèse originaire du refoulement originaire et du refoulement 'proprement dit' ou secondaire."⁵⁶

Opnieuw kunnen er enkele vergelijkingen gemaakt worden met het (moderne) *juridische* discours: de geschreven wet (de *wetstekst* in materiële zin), en de *voorstelling* (met name in het strafproces) als uitwissing van het *subject*.

⁵⁴ BLAU, o.c., p.136 - mijn cursivering

⁵⁵ LACAN, o.c., p.199

⁵⁶ DERRIDA, "Freud et la scène de l'écriture", p.339 - mijn cursivering. Het is de *schriftuur* zélf die als *ensor* optreedt maar tegelijk het effect van de censuur als problematisch doet verschijnen.

Net zoals de (westerse) theatergeschiedenis vooral een geschiedenis van het *drama* is⁵⁷, is de rechtsgeschiedenis een geschiedenis van rechtsteksten. De epistemologische en hermeneutische impact daarvan komt goed tot uiting in Dworkins metafoor van de 'chain novel', de *kettingroman*. Daarmee wil hij aangeven welke eis tot eenheid opgelegd wordt aan de juridische $\pi\rho\alpha\xi\iota\varsigma$, en wel omdat het om een *schriftuur* gaat. Elke beslissing-in-rechte moet die eenheid *narratief* bevestigen én versterken⁵⁸. Dworkin stelt dat het hier om een *politieke* beslissing gaat, die telkens de legitimiteit van de gehele juridische orde impliceert. De interpretatie van die vraag naar legitimiteit is echter hét probleem. Het is immers de juridische *dogmatiek* die de grenzen van de vraag bepaalt: de dogmatiek treedt op als *censor* en een 'substantive political theory' schakelt die functie niet uit, integendeel⁵⁹. Vóór de jurist een beslissing neemt is de dogmatiek immers al even grondig aan het werk geweest en hij kan zich niet permitteren te schuiven in de geschiedenis. De jurist heeft dit overigens al ingecalculeerd en gaat uit van een geschiedenis van *juridiforme* teksten: er kan voor hem geen andere geschiedenis bestaan. Hij dient dit dogma bovendien in zijn eigen *schriftuur* te respecteren om de eenheid van het recht ook prospectief te bewaren⁶⁰.

Het fenomeen van de *Vorstellungsrepräsentanz*, waarbij het subject geconfronteerd wordt met de *Ander* als primaire *betekenaar* en daardoor als (imaginair) *zelf* uitgewist wordt, is het sterkst zichtbaar in het strafrecht. Daar is immers de impact van de juridiforme *narratio* het grootst. De dogmatiek eist dat de constructie van de strafrechtelijke aansprakelijkheid gebeurt in de vorm van een gesloten subjectiviteit én dat deze constructie als enige werkelijkheid gaat fungeren - het representationalisme dus. Deze *Ander* van de levensfeitelijke beklaagde *be-tekent* het subject dat zich (nog) niet gejuridiseerd waande. A.C. 't Hart geeft aan hoe de *juridische* identiteit elke beleefde complicatie censureert en eenduidige *personae* oplegt⁶¹. Broekman maakt in zijn analyse van de transsexualiteit duidelijk dat dit niet alleen voor het strafrecht. Door de seksuele differentiatie (man/vrouw) tot natuurlijk gegeven te verklaren wordt tegenover alle mogelijke

⁵⁷ Dat is immers de werking van het drama als geheugen, maar er zijn ook meer theoretische motieven in het spel, zoals uit onze analyse van de *Poetica* moet blijken (zie § 4.6 van dit hoofdstuk).

⁵⁸ DWORKIN, *Law's empire*, London, 1986, p. 228 e.v.

⁵⁹ DWORKIN, "Law as interpretation", in *Critical Inquiry*, 1982/9, p.191-195

⁶⁰ zie Stanley FISH, "Working on the chain gang. Interpretation in the law and in literary criticism", in *Critical Inquiry*, 1982/9, p.201-206

⁶¹ A.C. 't HART, *Recht als schild van Perseus. Voordrachten over strafrechtstheorie*, Arnhem, 1991, p.26 e.v.

gevallen van sexuele marginaliteit een *unair* subject geplaatst: dat subject is het recht zélf⁶². Het recht als *woordvoorstelling*, in de terminologie van Freud.

1.4. *Pijn als substantie van theatraliteit*

Naar welke presente ervaring verwijst het spoor van de manifeste toeschouwerservaring, als *representant*? Nietzsche zag de dionysische feesten in het antieke Athene als een periode van koortsachtige opwinding die afgeschermd werd door de gestalte van Apollo. Daarom hebben zij ook het karakter van verlossing en jubel, want de verscheurdheid die het effect was van de *individue* (= het apollinische principe, contra de *roes*) wordt verheven tot een artistiek fenomeen. Nietzsche zegt echter ook: "...de ambiguïteit van de affecten bij de volgelingen van Dionysos herinnert eraan - zoals geneesmiddelen herinneren aan dodelijke vergiften - het verschijnsel, dat pijn lust kan opwekken (...). In de grootste vreugde klinkt een schreeuw van ontzetting of een klacht vol verlangen over een onvervangbaar verlies."⁶³ Het theater van de tragedie - als actuele ervaring én als herinnering aan de dionysische *roes* - constitueert zich vanuit de 'primacy of pain'⁶⁴. Pijn dringt, volgens Blau, op een specifieke wijze door in de theatrale ervaring: "...'hearing about pain' may exist as the primary model of what it is 'to have doubt'"⁶⁵. De representatie of de presentie van pijn (precies dat valt moeilijk uit te maken) confronteert de toeschouwer, en de waarnemer in het algemeen, met de ultieme *epistemologische* impasse van de theatrale ervaring. Er ontstaan momenten waarin de toeschouwer spelers ziet die de essentie van pijn op zo'n manier lijken te raken, dat het nauwelijks nog als verbeelde (= gerepresenteerde) pijn begrijpbaar is. Als de theatrale *blik* ooit een blik is die terugkeert (naar de voyeur), dan moet het wel hier gebeuren. In de representatie van de pijn, van het *lijden*, is de *ensor* zichtbaar (de *blik* als *Traumarbeit*) aan het werk. Het moment van *verdringing* wordt voelbaar gemaakt, én de transgressie ervan. Zelfs waar dit lijden opgeheven lijkt te worden door een politiek-religieuze utopie, zoals in Aischylos' *Eumeniden*, is de 'Darstellung eines Augenblicks des Leidens'

⁶² BROEKMAN, *Recht en antropologie*, p.113

⁶³ NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* [Ndl. vert. *De geboorte van de tragedie*, door Kees Vuyk], Amsterdam, 1987, p.37

⁶⁴ BLAU, o.c., p.56. Dit betekent niet dat het *summum* van tragedie neerkomt op Lucianus' anekdote van de razende Ajax, de acteur die Ajax zó levensecht uitbeelde dat hij zelf bezeten raakte. De toeschouwer kan immers de grens niet trekken tussen *mimetische* en *presente* pijn, zoals Broekman opmerkt: "Wie zag het moment waarop de danser een grens overschreed, en zélf waanzinnig werd? Wie werd niet met zijn weergave van Ajax' razernij zo meegesleept, dat de weergave nog voor perfect gehouden werd, toen de danser allang existentieel zelfstandig en iets anders geworden was, namelijk een door een authentieke razernij bezetene." (BROEKMAN e.a. *Ziektebeelden*, p.102)

⁶⁵ Blau (o.c., p.160) citeert hier Elaine SCARRY (*The body in pain. The making and unmaking of the world*, Oxford, 1985, p.4)

belangrijker, letterlijk indruk-wekkender⁶⁶. Over de zwijgende held Orestes wordt een oordeel uitgesproken, hij staat blootgesteld: "So auch im Schweigen des Helden, das Verantwortung weder findet noch sucht und dergestalt den Verdacht auf die Instanz der Verfolger zurückwirft. Denn seine Bedeutung schlägt um: nicht die Betroffenheit des Angeschuldigten, sondern das Zeugnis sprachlosen Leidens erscheint in den Schranken und die Tragödie, die da gewidmet schien dem Gerichte über den Helden, wandelt sich zur Verhandlung über die Olympischen, bei der jener den Zeugen abgibt und wider Willen der Götter 'die Ehre des Halbgotts' kundmacht. Der tief aischyleische Zug nach Gerechtigkeit beseelt die widerolymische Prophetie aller tragischen Dichtung."⁶⁷ Het lijden van de held opent dus een blik op de *reële orde*, de orde die zich verzet tegen elke symbolisering. Deze moet door de *πολις*, of de politieke orde in het algemeen, juist toegedekt en bezworen worden. Dat betekent dat de blik zich tenslotte richt op de *Wet*⁶⁸ zelf, op de plaats van waaruit de symbolisering moet plaatsgrijpen.

Blau geeft enkele voorbeelden van de (re)presentatie van *pijn* in de tragedie. Met Sophokles' *Philoktetes* illustreert hij het *epistemologisch* probleem, en Aischylos' *Prometheus geboeid* verwijst naar de *παθος* die op de *Wet* stoot. Philoktetes werd door het Griekse leger, op weg naar Troje, verbannen op een eenzaam eiland, omdat zijn wonde stonk en zijn geklaag te luid werd. Hij moet naar het slagveld gelokt worden om met zijn boogschutterskunst de Grieken te redden. Neopteleomos de list, bedacht door Odysseus, uitvoeren, maar hij heeft daarmee een gewetensprobleem. Gedurende het hele drama heeft Philoktetes geweeklaagd, en zijn haat voor de listige, laffe Odysseus geuit. Tenslotte laat hij zich door Neopteleomos overtuigen, niet om naar Troje te gaan, maar om zagezegd naar huis te varen. Als Neopteleomos terugkeert, na een onderhoud met Odysseus, vindt hij Philoktetes in doodsangst, de pijn heeft een absolute grens bereikt:

[Νεοπτολεμος]	τί δ' ἔστιν ὁ ὕτω νεοχμὸν ἐξαίφνης, δτου τοσὴνδ' ἰυγὴν καὶ στόνον σαυτοῦ ποεῖ
[Φιλοκτητης]	οἶσθ', ὦ τέκνον;
[Νεοπτολεμος]	τί δ' ἔστιν;
[Φιλοκτητης]	οἶσθ', ὦ παῖ;
[Νεοπτολεμος]	τί σοί;
	οὐκ οἶδα.
[Φιλοκτητης]	πῶς οὐκ οἶσθα; παππαπαππαπαῖ.

⁶⁶ zie LEHMANN, *Theater und Mythos*, p.78-79

⁶⁷ BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p.90

⁶⁸ Moyaert geeft in zijn commentaar op de ethiek van Lacan aa, dat deze *Wet* zich verzet tegen elke interpretatie. Deze *Wet*, absoluut verbod én absolute eis (tot vervulling van het verlangen), is in zekere zin de *mogelijkheidsvoorwaarde* voor elke *betekening* van een ethische, al dan niet *juridiforme* *πραξις*, maar kan daarom zelf niet in een *inscriptie* ondergebracht worden. Ze is de eis tot inscriptie zélf (*Ethiek en sublimatie*, p.125 e.v.).

[Neoptolemos] Wat is er nieuw, wat gebeurde er plots, dat
zoveel gehuil en gekerm over jezelf veroorzaakt?

[Philoktetes] Weet je het, kleine?

[Neoptolemos] Wat is er dan?

[Philoktetes] Weet je het, kind?

[Neoptolemos] Wat is er met je?

 Ik weet het niet.

[Philoktetes] Ben je dan zeker dat je het niet weet? Ai-ai-ai-ai.

(Soph.Phil.,751-754)

Deze uiting van niet-weten, deze *weerstand* tegen de wil tot weten markeert voor Neoptolemos een dubbele grens. Tegenover de opgelegde leugen, de list van Odysseus, en tegen de expositie van de pijn van Philoktetes. Vooral dat laatste is belangrijk. Het legt, volgens Blau een soort *substantie* bloot die als *exces* in de theatrale ervaring aanwezig is - of de enscenering Philoktetes' wonde nu toont of niet. Het onuitsprekelijke aan de wonde van Philoktetes wordt zelfs het motief voor Neoptolemos' weigering om met Odysseus' tactiek door te gaan. De wonde betekent voor de jonge held een soort zekerheid, een maatstaf voor de representatieve macht van de taal (en *a fortiori*: de leugen). In *Prometheus geboeid* roept geketende held het koor (de dochters van Okeanos die hem bewaken) op te luisteren naar een verhaal van lijden:

[Προμηθευς] ὥς τὰποκλαῦσαι κάποδύρασθαι τύχας
ἐνταῦθ', ὅπου μέλλοι τις οἴσεσθαι δάκρυ
πρὸς τῶν κλυόντων, ἀξίαν τριβὴν ἔχει.

[Ίω] οὐκ οἶδα ὅπως ὑμῖν ἀπιστήσαί με χρή

[Prometheus] luid wenen en klagen over het noodlot,
wanneer je verwacht dat iemand een traan zal plengen
bij diegenen die luisteren, dat is een passende bezigheid.

[Ιω] ik weet niet hoe ik jou niet kan gehoorzamen.

(Aisch.Prom.D.,637-640)

Het is alsof Prometheus erop wijst dat het zichtbaar maken van het *lijden*, dat de παθος zelf, de voorwaarde vormt om de *Wet* present te doen zijn. Bovendien, en dat is minstens even belangrijk, creëert de presente pijn zélf het publiek-als-ervaring (als gemeenschap?): "In the amplitude of pain, Prometheus (...) is the generic principle of the (passive but not powerless) audience, which is doubly indebted to his powers of invention. But to deserve that privilege, the spectator will have to see feelingly..."⁶⁹

Het bijzondere aan de theatrale pijn is dat zij vaak het meest present wordt door haar (visuele) afwezigheid. Het is een geluid, een verhaal dat het oog kwetst, omdat we letterlijk de littekens zien van het slachtoffer, de 'held'. Het verhaal kwetst omdat de παθος niet geobjectiveerd kan worden, omdat het geluid nooit gezien kan worden en het slachtoffer ontroostbaar is. De 'held' is ontroostbaar, omdat de subjectieve bevestiging van de pijn een arbitraire, en daarmee futiele, beslissing is van de toeschouwer, een noodzakelijk misverstand, "as if it exists in a zone of

⁶⁹ BLAU, o.c., p.177

(mis)apprehension between blindness and brain damage"⁷⁰. De theatrale pijn, het presente verhaal bij de gerepresenteerde wonde⁷¹, is daarmee uitgegroeid tot een confrontatie met (de grenzen van) de eigen *blik*, het *supplement*, de *vlek* die afgrijzen wekt en die de toeschouwer het liefst vergeet. Maar ook ἀμνησία, *vergetelheid*, is een vorm van pijn, waarmee de blik helemaal de structuur van het φάρμακον vertoont⁷² en zich daarmee ook inschrijft op het *Wunderblock* van de toeschouwer. Is dit καθαρσις? In ieder geval is de pijn-als-ervaring ontsnapt aan een solipsisme, aan een restloze terugkeer naar het *subject*, dat zichzelf eens te meer als gebroken heeft ervaren. De toeschouwer is betrapt op zijn *Schaulust*. Hij kan zijn behoefte aan ἀμνησία nauwelijks anders duiden dan als de (pijnlijke...) zekerheid dat de wereld lijdt aan een *exces* aan pijn, aan een verhaal dat eindeloos verteld wordt, maar waar het publiek ook naar blijft vragen:

[Οἰδιπους] μὴ πρὸς ξενίας ἀνοίξης

τᾶς σᾶς ἄ πέπονθ' ἀναιδῇ

[Χορος] τό τοι πολὺ καὶ μηδαμᾶ

χρήζω, ξεῖν', ὀρθὸν ἄκουσ' ἀκοῦσαι

[Oidipous] *Dwing mij, als vreemdeling en gastvriend, niet*

om dingen uit te brengen, die schaamteloos zullen klinken.

[Koor] *Wat vaak [verteld] is en nooit verstomd:*

*ik moet, vreemdeling, het juiste geluid horen.*⁷³

(Soph. *Oid.K.*, 515-518)

Het koor, dat in dit geval duidelijk de plaats van de toeschouwer inneemt, vraagt eigenlijk om de ultieme symbolisering van de pijn. Zij verlangen een definitieve versie van Oidipous' lijdensverhaal, als *mythe*. Het koor vraagt om een *ensor* die de grens bepaalt van wat nog draaglijk is om te aanschouwen en te aanhoren. Het vreemde, en tegelijk het specifiek theatrale aan dit verzoek is dat hierin het *verlangen* doorklinkt naar een eindeloos verhaal, 'dat nooit verstomd is'. De roep om de *ensor*, de behoefte aan de *verdringing* is tegelijk een manifestatie van *lust*, of nauwkeuriger, is onderworpen aan het *lustprincipe*. Deze ervaring valt in de antieke tragedie samen met de herhaalde manifestatie van Dionysos, als dubbelzinnige godheid. Als verwijzing en als terugkeer naar de mythe verschijnt hij als wrekende god, die de

⁷⁰ BLAU, o.c., p.182

⁷¹ In *Prometheus geboeid* zijn beide aspecten uit elkaar gehaald: het beeld van de geboeide Prometheus, en daarnaast de vertelling van Io.

⁷² zie hoofdstuk III, § 3.6

⁷³ Oidipous' weigering te spreken werpt ook licht op het feit dat het spreken zélf de inzet vormt van de tragische ἄγων. Dat het om spreken over *pijn* gaat, maakt dit nog meer pertinent.

politiek-symbolische orde vernietigt. Maar als theatergod toont hij zich bemiddelaar bij het *verlangen*, bij de *blik* van de toeschouwer, als "'metatragische' Deutungshilfe"⁷⁴.

1.5. Theatraliteit en het verlangen naar gemeenschap

Wij hebben dus een analogie vastgesteld tussen de theatrale *blik*, getransformeerd tot *betekenis* en tot (*drama*)tekst, enerzijds en de primaire en secundaire bewerking van de droom in de *Traumarbeit* anderzijds. Dit proces lijkt nauwelijks ruimte te maken voor gemeenschappelijkheid, het is conceptueel verbonden met 'Individualpsychologie'. Blau is zich daar van bewust als hij de pogingen van de avant-garde om door beklijvende beelden de *ἀμνηστία* te bestrijden vergelijkt met Oidipous' aankondiging van zijn eigen dood aan zijn gastheer Theseus:

ἃ δ' ἐξάγιστα μηδὲ κινεῖται λόγῳ,
αὐτὸς μαθήσει, κεῖσ' ὅταν μόλῃς μόνος·
*maar dat zijn onuitsprekelijke zaken, niet door een woord te bewegen,
je zult ze zelf leren, wanneer je er voorstaat, alleen;*

(Soph. *Oid. K.*, 1527-1528)

Hij concludeert uit die vergelijking: "If we begin with a mystery, we end with it alone. This is the lasting blight upon the participatory illusion: that the enduring gravity of theater is not collective but solitary. Thus the mastery of realism rounds upon the ancient drama."⁷⁵ Het probleem met gemeenschappelijkheid - of eerder: met het *verlangen* ernaar - is dat de concrete acteurs zich tijdens een theatervoorstelling lijken te richten tot een fictieve gemeenschap en niet tot genuanceerde individuen. Daarom lijkt de benadering van het publiek als verschijnsel ook zo vaak op de houding van politieke elites die de massa enkel kunnen percipiëren in termen van *consensus*, daarbij vergetend dat democratie juist de institutionalisering is van de permanent verbroken consensus. Vanuit een vergelijkbare behoefte eist ook de *juridische dogmatiek* de *eenheid* van het recht en de *identiteit* van het rechtssubject. Volgens Kelsen is het een *epistemologische* wetmatigheid dat kennis ernaar streeft om zichzelf in een zinvol geheel zonder interne contradicties

⁷⁴ vgl. BIERL, *Dionysos und die griechische Tragödie*, p.224-225. Een goed voorbeeld is Sophokles' *Trachineïsche vrouwen*:

ἀείρομαι οὐδ' ἀπώσομαι
τὸν αὐλόν, ὃ τῷραννε τᾶς ἐμᾶς φρενός.
*ik spring op, ik ontwijk niet
[de klank van] de fluit, o heerser over mijn gemoed.*

(Soph. *Trach.*, 215-216)

In deze *στασιμον* ter ere van Dionysos, wordt de oorsprong van een mystieke roes gekwalificeerd met een specifiek *politieke* term (*τυράννος*).

⁷⁵ BLAU, o.c., p.190. Oidipous' uitspraak is ook metatheatraal relevant, als sluitstuk van de laatste van de bewaard gebleven, canonieke tragedies.

te begrijpen: dat geldt *a fortiori* voor (*rechts*)normen. Het recht lost feitelijke conflicten op door steeds naar een hoger niveau van normativiteit te verwijzen, finaal dus door de lege *Grundnorm* die als principe van non-contradictie geldt. Formules als *lex posterior derogati priori* zijn niet meer dan een concretisering daarvan⁷⁶. Dat de *Grundnorm* inhoudelijk leeg is, dat hoeft geen probleem te zijn. De illusie die de dogmatiek in stand moet houden dat dit níet het geval is, dat een verwijzing naar *gerechtigheid* aan die eenheid ook een *zin* geeft.

In de theatrale blik gebeurt iets precies het omgekeerde is van de constructie van gemeenschappelijkheid. De ideale theatrale ervaring zou dan kunnen lijken op de beroemde *fort/da*-beweging die Freud opmerkte bij zijn eigen kleinzoon. Het tijdelijk vertrek van de moeder ging bij deze peuter gepaard met een kreet die op 'fort' (weg) leek en haar terugkeer met iets dat als 'da' (*daar [ben je weer]*). Tot Freud opmerkte dat op een bepaald moment het kind ook 'fort' zei toen de moeder terugkwam. Het bleek te slaan op het beeld van het kind in een spiegel, een beeld dat letterlijk de rug werd toegekeerd, dat 'fort' was. De verzoening met de scheiding van eerste *ander* (concreet: de moeder), symbolisch tot stand gebracht in de oorspronkelijke *fort/da*-scène, maakte het dus mogelijk dat het subject zich in een streng-narcistische scène met zijn eigen gespletenheid leerde verzoenen⁷⁷. Zo ziet ook de toeschouwer in de acteur zijn eigen *blik* weerkaatst. Maar hij verlangt er eigenlijk naar zelf macht verwerven over de reflectie van die blik. Door hem de rug toe te keren en zelf te beslissen wanneer hij het *fort/da*-spelletje speelt. De toeschouwer zou dan het ideaal van zichzelf *qua* toeschouwer realiseren. Hij doet dat door zijn *oorspronkelijke* splitsing - in de spiegelfase van zijn psychogenese - eindeloos te herhalen, en als het ware te genieten van dit voortdurend verdwijnen van zijn eigen identiteit-als-subject⁷⁸. Het is echter de vraag of met deze *imaginaire* narcistische scène het verlangen naar gemeenschappelijkheid verdwenen is.

Dat dit narcisme niet volstaat om de scène als *theatrale* ervaring te begrijpen, geeft Bruce Wilshire, in een commentaar bij een beroemd geworden definitie van theater, aan: "A impersonates B for C"⁷⁹. Het probleem van deze definitie is niet de driehoek A (acteur) / B (personage) / C (toeschouwer), maar de betekenis van de 'impersonation' (*verpersoonlijking/belichaming*). Wilshire wijst erop dat louter techniciteit niet volstaat om de *impersonation* ook theatraal te noemen, omdat dit beperkt kan blijven tot een afstandelijke verhouding tussen het individu van de speler én het individu van de toeschouwer: "It is as if the impersonator were saying, 'Here, go try this feat yourself.' Merely by staying and watching him we authorize him in a minimal sense, and he authorizes us as potential mimics. In this

⁷⁶ KELSEN, *Reine Rechtslehre*, p.209-212

⁷⁷ FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, p.222-227

⁷⁸ BLAU, o.c., p.297

⁷⁹ De definitie komt van regisseur en Brecht-adept Eric Bentley (in *The life of drama*, New York, 1975, p.150).

sense we stand in through him. But we emphatically do *not* stand in with the person he is impersonating. The power of the impersonation depends upon the realization that the performer has achieved a resemblance to someone not himself and not ourselves. The resemblance enralls us because of our vivid awareness of what it is that individuates and sunders both us and the performer from the person impersonated. Our ability to identify with this person is blocked."⁸⁰ Een *impersonation* die zich beperkt tot een representatief beeld van de *referent* - gesteld dat dit mogelijk is, zo'n *blik* zonder *vlek* - isoleert speler en toeschouwer. Hun rollen worden inwisselbaar, maar er staat niets op het spel: de ander (C, het personage) wordt niet (h)erkend als het eigene, maar enkel als *ruilwaarde*⁸¹. Nu wil theater, in zijn, grotendeels onbewuste, pogingen om te ontsnappen aan de restloze representatie - zoals de poging om pijn present te stellen, als *supplement* - de relaties tussen toeschouwer en geschiedenis problematiseren. Geschiedenis betekent dan een *symbolische orde* die geconstitueerd wordt in de spanning tussen speler (A) en personage (B) - waarbij B uitgebreid kan worden tot een ruimere, zelfs universele referent. In wat Brecht 'culinair' (= burgerlijk) theater noemt voegt de voorstelling nauwelijks iets toe aan de symbolisering die de toeschouwer-als-subject zelf al ondernomen had. Maar er bestaan theatrale vormen die het *verlangen* zélf tot uitgangspunt van hun arbeid (*Traumarbeit*?) nemen, en daar kan dit verlangen als *exces* wél zichtbaar gemaakt worden. Dit theater bestaat slechts in de mate dat het zichzelf een publiek verschaft en construeert, een publiek dat liefst dit *exces* erkent zoals het zijn gespletenheid erkent in zijn (geanalyseerde) dromen. Wanneer in de droominhoud het verlangen als immer onvolmaakt wordt herhaald, dan gebeurt precies hetzelfde in de theatrale ervaring. Toch is er één belangrijk verschil, en dat is precies wat de theatrale ervaring *gemeenschappelijk* maakt: "Theater (...) *reverses the pattern of identities* in the dream. Whatever it is that remains inscrutable in the dream, there is a sense in which we know its major actor, the one from whom all the others are projections. (...) That actor is also the audience. In this regard, the play is *the dream's negative*, more shadowy than the dream and, when we think of the identity of the spectator, more opaque, since the characters or performers are likely to be named or otherwise identified as the spectator isn't."⁸² In de theatrale ervaring kan het besef ontstaan dat de onvervulbaarheid van het *verlangen*, als beleefde *παθος*, een *gedeelde*, gemeenschappelijke ervaring is. Wij kunnen een soort optelsom maken. Het verlangen om te zien *plus* verlangen om gezien te worden *is gelijk aan* verlangen om zichzelf als ondeelbaar te zien. De theatrale ervaring is verwant aan wat Jean-Luc Nancy als een *existentiële* ervaring duidt: "Le partage [de *deling*, kt] répond à ceci: ce que la communauté me révèle, en me presentant ma naissance et ma mort [dat wil zeggen: de *limieten* van de *pijn*, kt], c'est mon existence hors de moi. (...) La communauté ne prend pas la relève de la finitude qu'elle expose. Elle n'est elle-même, en somme, que cette exposition."⁸³

⁸⁰ Bruce WILSHIRE, *Role playing and identity. The limits of theatre as metaphor*, Bloomington, 1982, p.6-7. De indruk ontstaat dat Wilshire's idee van *identificatie* - als 'geslaagde' theatrale ervaring - ook narcistisch is. Dit wordt echter weerlegd door zijn eigen definitie van 'identity of self': "To be a self is to be a human body that is mimetically involved with other such bodies, but that nevertheless has a capacity to distinguish itself consciously from others and to regard its history and its prospects as its own. It can give presence to this absence as its own life, but is never completely objectifiable either to itself or to others." (o.c., p.226)

⁸¹ Zoals Blau, verwijzend naar Marx (*Das Kapital* (I), p.85 e.v.), het uitdrukt: "...commodity fetishism arises from a structure of representation and exchange that invariably confirms the subject in that perspective which is the perspective of the spectator in the theater, which is the art of representation." (o.c., p.341)

⁸² BLAU, o.c., p.378

⁸³ Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, 1986, p.68

Als theater de *uitzaaiing* ('dissémination') is van het *verlangen* dat in de *Traumarbeit* aan het werk is, dan kan daaruit een *ethische* eis volgen. Die betreft het denkbaar houden van een radicaal andere oorsprong van de politiek-maatschappelijke orde. Zowel de *ander* - ikzelf, als subject dat met zichzelf zoekt samen te vallen - als de *Ander*, worden door de *blik* zichtbaar gemaakt in al hun naaktheid en de gemeenschap die op die manier gesuggereerd wordt, is een "communauté de la non-présence"⁸⁴. Het publiek wordt gemeenschappelijker, wordt 'meer publiek' naarmate de zekerheid dat men zelf tot de (imaginaire) gemeenschap behoort in twijfels verdwijnt⁸⁵. De *vervreemding* is constitutief voor het *verlangen* naar gemeenschap en de *imaginaire* reconstructie ervan. In de theatrale ervaring kan dit aspect zichtbaar gemaakt worden, *a fortiori* wanneer het theater een centrale institutionele plaats inneemt, zoals die van de tragedie in de *πολις*. Brecht geeft het voorbeeld van een man die een vrouw speelt en dus gedwongen wordt zijn verbeelding omtrent wat typisch vrouwelijk is te gebruiken⁸⁶. De toneelspeler in de tragedie, zelf een *πολιτης*, moet een god als typisch goddelijk spelen. Beide 'V-Effekte' (term van Brecht) mobiliseren het *verlangen* (naar vrouwelijkheid, naar goddelijkheid) van de toeschouwer en raken daarmee de fundamenteën van zijn sexuele resp. politieke *identiteit*. Met dit cruciaal verschil dat travestie een geaccepteerd cultureel icoon is, terwijl de scènische transformatie in een godheid dit niet kan zijn.

In die zin kunnen wij het effect van de semi-goddelijke presentie van Cassandra in Aischylos' *Agamemnoon*, *a posteriori* weliswaar, interpreteren als structurele twijfel aan gemeenschappelijkheid, als een beroep op een *politiek* onbewust systeem⁸⁷. Cassandra ziet dat Agamemnoon in het paleis vermoord wordt en zij vertelt dit aan het koor, als een huiveringwekkend orakel:

ὕπ' αὖ με δεινὸς ὀρθομαντείας πόνος
 στροβεῖ ταρασσῶν φροιμίους δυσφροιμίους.
diep in mij woekert weer de geboortepijn van een voorspelling
die mij in verwarring brengt, als een valse opmaat.

(Aisch.Agam., 1215-1216)

⁸⁴ DERRIDA, "Violence et métaphysique", in -, *L'écriture et la différence*, p.135. Hij spreekt hier over de nabijheid van de *ander* ('le tout-autre'), als een van angst doortrokken ervaring, die voorafgaat aan de gemeenschap van het (platoonse) licht, aan een gemeenschappelijke *waarheid*.

⁸⁵ vgl. BLAU, o.c., p.367

⁸⁶ BRECHT, *Der Messingkauf*, p.611

⁸⁷ 'Politiek onbewust' kan als een contradictie klinken, vermits het politieke bij uitstek behoort tot de *symbolische* orde. In de mate dat het politieke (de *πολις*) ook een *woordvoorstelling* is, kan deze op de *scène* (van het theater, analoog aan de droom) ook als een *zaakvoorstelling* functioneren, als een opake *signifiant* die teruggedrongen is naar het onbewuste systeem. De politiek, als organisatie van het verlangen, wordt zelf overgedetermineerd. Dit kan wellicht mede verklaren waarom de Atheense politici, zoals bleek uit de analyse van de *ἐπιταφιοί*, niet in staat bleken hun *δημοκρατία* in democratische termen te verantwoorden.

Het koor wil het niet begrijpen en die onwil ontaardt in een diepe twijfel omtrent het spreken, de taal zelf:

[Κασσανδρα] ἡγάμενονός σέ φημ' ἐπόψεσθαι μόρον.

[Χορος] εὐφημον, ὦ τάλαινα, κοίμησον στόμα.

[Κασσανδρα] ἀλλ' οὐτι παιῶν τῷδ' ἐπιστατεῖ λόγῳ.

[Χορος] οὐκ, εἴπερ ἔσται γ'· ἀλλὰ μὴ γένοιτό πως.

[Κασσανδρα] σὺ μὲν κατεύχῃ, τοῖς δ' ἀποκτείνειν μέλει.

[Χορος] τίνος πρὸς ἀνδρὸς τοκτ' ἄγος πορσύνεται;

[Κασσανδρα] ἡ κάρτα τᾶρ' ἂν παρεκόπης χρησμῶν ἐμῶν.

[Χορος] τοῦ γὰρ τελούντος οὐ ξυνῆκα μηχανήν.

[Κασσανδρα] καὶ γὰρ τὰ πυθόκραντα· δυσμαθῇ δ' ὁμῳς.

[Kassandra] *ik zeg je dat je de moord van Agamemnoon te zien zult krijgen.*

[Koor] *breng je spraak tot rust, ellendige, met goede woorden.*

[Kassandra] *nee, voor mijn woord is er geen genezer.*

[Koor] *nee, als het zo staat; maar zo zal het niet gebeuren.*

[Kassandra] *jij kan bidden, aan hen is het te doden.*

[Koor] *welke man is het, die zo'n schuld op zich laadt?*

[Kassandra] *je gaat al te zeer voorbij aan mijn orakelspreuken.*

[Koor] *ik begrijp niet wie zo'n daad van plan is.*

[Kassandra] *ik beheers nochtans, al te goed, de taal van de Grieken.*

[Koor] *dat is ook zo voor de Pythische orakels; ze blijven echter even moeilijk.*

(Aisch.Agam.,1246-1255)

Kassandra wijst er met haar ironische opmerking over taalbeheersing op dat de taal in de zuiverheid van de orakelspreuk haar grenzen bereikt. Het spreken kan de *gemeenschap* (van toehoorders/toeschouwers) niet funderen zodra de substantiële ervaring van pijn opdoemt. De taal zalft niet, ze wijst op de wonde.

Blau betreurt dat de kracht van deze vingerwijzing, van de *uitgesproken* pijn, sindsdien zelf ondergeschikt gemaakt is aan een logica van de *ruilwaarde* en zodoende helemaal geconsumeerd is⁸⁸. De *λογος*, als *discursiviteit*, is opgenomen in een *politieke economie* en de moderniteit heeft deze 'commodification' (Blau's parafrase op Marx) bevestigd. Wat niet zegbaar is, kan niet als produktiemiddel ingeschakeld worden, er kan niet naar verwezen worden. Dit terwijl de technologie meer dan ooit in staat is de onzegbare pijn zichtbaar te maken, tenminste als *representatie*. Niet als een representatie van het lichaam in pijn, maar enkel als representatie van de representatie-*technieken* die naar de plaats van de pijn maar nooit naar de pijn zélf verwijzen. De vraag is of deze economie, die er in geslaagd lijkt te zijn (de plaats van) de pijn representatief te maken en daarmee politiek te neutraliseren, tot ontwikkeling gekomen is omdat de *sensor*, die de bloedvlek per se wil uitwissen, de gestalte aannam van de *geschreven wet*, de *νομος γεγραμμενος*. Nauwkeuriger nog: roept deze *νομος*, als materiële bevestiging of zelfs als

⁸⁸ BLAU, o.c., p.304

inhoud van de *πολις qua πολις*, op termijn geen *dogmatiek* in het leven die de representatie van pijn finaal juridiseert en daarmee de substantie van de tragedie-als-ervaring overbodig maakt?

2. De opvoeringspraktijk van de tragedie

Om de concrete *πραξις* (produktie én perceptie) van de tragedie te behandelen, kiezen wij resoluut voor een *synchrone* benadering. Daarin volgen wij de aanbeveling van Barthes, die stelt dat elke geschiedschrijving van de tragedie, *a fortiori* wanneer de vraag naar de *oorsprong* gesteld wordt, zelf iets heeft van een *mythe*⁸⁹. Een synchrone benadering immobiliseert het antieke theater. Daarmee komt de specifieke structuur van betekenisgeving en ook de samenhang van esthetische en niet-esthetische codes beter in beeld. Bovendien, zo voegt Verant hieraan toe, vertellen de antecedenten van de tragedie niets over het specifiek *tragische* van de tragedie⁹⁰.

Het scherpst in de afwijzing van het oorsprongsdenken - en onze contextualisering van de theatrale ervaring in de *πολις* zal hem gelijk geven - is Richard Schechner, theatermaker en cultuuranthropoloog: "Origin theories are irrelevant to understanding theater." Wanneer gepoogd wordt de *identiteit* van het theater af te leiden uit een reconstructie van het verleden, dan wordt de klassieke *historistische* fout gemaakt⁹¹. Deze identiteitsbepaling leidt rechtstreeks naar de onaanvaardbare gevolgtrekking dat de Attische tragedie, in haar historische verschijningsvorm, de enige legitieme vorm van theater zou geweest zijn⁹². Er is zelfs meer, dat het verschijnsel theater overschrijdt. Zo'n verabsolutering van de tragedie als *noodzakelijk* verschijnsel, als theaterhistorische *norm*, miskent hét kenmerk van de politiek-institutionele orde van de antieke *πολις*: haar *contingentie* die geconstitueerd is door en tot uitdrukking komt in de *νομος γεγραμμενος*, de *geschreven wet*. De tragedie is een politieke en religieuze *institutie* en een historische *narratio* erover laat, epistemologisch gezien, geen conclusies toe over de richting van (hypothetische) *causale* relaties tussen cultus, *πολις* en tragedie. De tragedie is politiek even *contigent* als de hoplietenfalanx, het ostracisme of de *γραφη παρανομον*: de *vorm* van een institutie is nooit *noodzakelijk* om een politieke orde als politieke orde te erkennen.

In dit paragraaf behandelen we de opvoeringspraktijk vanuit twee gezichtshoeken:

⁸⁹ BARTHES, "Le théâtre grec", p.64

⁹⁰ VERNANT, "Le moment historique de la tragédie grecque", p.13. Het feit bv. dat het masker van rituele oorsprong is levert geen enkele verklaring op over het verschil tussen het masker van een *ὑποκριτης*, dat individualiseert, en het masker van de leden van het koor, dat generaliseert.

⁹¹ zie hoofdstuk II, § 1 (inleiding)

⁹² Richard SCHECHNER, *Performance theory*, New York, 1988, p.6. Hij zet zich vooral af tegen de zgn. 'Cambridge thesis' (bij historici/cultuuranthropologen als Gilbert Murray, Francis Cornford e.a.) die inhoudt dat het antieke theater teruggaat op een 'primal ritual' dat zelf een transformatie is van de vegetatiecyclus. Nietzsches tragedieboek is een ander voorbeeld, in de mate dat hij de tragedie historisch duidt in het licht van het latere zgn. socratisch verval. Maar Nietzsches benadering leidde wél tot uiterst belangrijke vragen over de mogelijkheden voor een *metafysisch* denken. Dat anderen zijn interpretatie van de dionysische roes als weerstand tegen de (apollinische) individuatie als een *historische* verklaring gehanteerd hebben, kan hem moeilijk verweten worden.

1. de concrete *institutionele* context van de tragedie: de politiek-religieuze integratie door het festival, de burgerlijke rituelen gericht op de transformatie van de οἶκος, de relatie tussen de plaats van opvoering, de plaats van de cultus en de politieke openbaarheid, de ἀγορά.

2. relevante aspecten in de eigenlijk produktie: de artistieke en politieke positie van de ὑποκριται, de *toneelspelers* met een 'benoemde' rol, en de positie van het koor dat zich, zowel ruimtelijk als mentaal, tussen publiek en scène bevond.

2.1. De Grote Dionysiën als politiek gebeuren

De administratieve hervormingen van Kleisthenes resulteerden in een (gedwongen) integratie van de lokale sociaal-economische verschillen tussen de traditioneel geordende δῆμοι op het Attische grondgebied⁹³. Deze operatie besteedde besteedde relatief weinig aandacht aan nieuwe instituties. De ontdekking van het *politieke*, als nieuwe vorm van maatschappelijke orde, zou als het ware spontaan zijn eigen institutionaliteit produceren. Kleisthenes' belangrijkste tegenstander Peisistratos had voordien gewerkt aan een integratie van de δῆμοι op het gebied van de cultus en bracht daarmee een veralgemeende πολίς-cultuur tot stand. De meest diverse cultus-vormen in werden in de vorm van festivals geofficialiseerd. Dat vergrootte de identificatiemogelijkheden voor de πολῖται met de πολίς als totaliteit en kon de tegenstellingen tussen de δῆμοι aanzienlijk verminderen. Het resultaat was dat de πολιτεία als specifiek *politieke* orde in een religieus-culturele configuratie verankerd werd, zelfs al was dit niet de aanwijsbare bedoeling van de Peisistratiden⁹⁴. De verplaatsing van dionysische feesten naar de ἀγορά droeg bij tot de secularisering van de Dionysos-cultus, door de verwijdering van orgiastische en menadische elementen. De ἀγones, *wedstrijden*, van tragedie en komedie zijn een teken van deze ontwikkeling van orgiastische *presentie* naar theatrale *representatie*: een verwijzing naar de godheid werd gekoppeld aan een competitie in het kader van de πολίς.

De verbinding van de Grote Dionysiën, het belangrijkste festival, met de *mythe* bleef zichtbaar in de zgn. φαλλοφορία, de *processie van de phallos*. Ooit was aan Dionysos een cultus geweigerd, waarop de godheid de Atheners met impotentie strafte. Door te zijner ere φαλλοι te maken en in processie rond te dragen konden ze zich bevrijden van die vloek. Niet de φαλλος zelfs was Dionysos' exclusieve vruchtbaarheidssymbool, wel de stoet als structurele verwijzing

⁹³ zie hoofdstuk IV, § 2.3

⁹⁴ De geprivilegieerde plaats van Dionysos Eleuthereus en de stichting van de Grote Dionysiën ter zijner ere, hadden te maken met persoonlijke aristocratische motieven, nl. de verwijzing naar een mythische oorsprong van de οἶκος van de Peisistratiden in de δῆμος Eleutherai (KOLB, "Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden", in *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, XCII (1977), p.130).

naar zijn macht om steeds onverwacht in de *πολις* op te duiken en in te grijpen⁹⁵. Het burgerlijk karakter werd benadrukt door de bevoegdheid van de *ἀρχων ἐπωνυμος*, de meest *politieke* ambtsdrager in de *πολις*, over het festival en niet de *ἀρχων βασιλευς* (de opvolger van de archaïsche koningen, als functie herleid tot priester): een feit dat wijst op het recente en op het politiek gemotiveerde karakter van de institutie⁹⁶. De integratie in de *δημοκρατία* is het duidelijkst in de *ἐκκλησία* die volgde na de *ἀγones*, waarop zowel de verantwoordelijkheid van de *ἀρχονται* als eventuele misdrijven tijdens het festival beoordeeld werden. Voor de *ἀγων* op de Grote Dionysiën gold de regel dat drie tragische dichters elk vier stukken presenteerden, waarvan het laatste (vermoedelijk) een saterspel was. In de eerste decennia na de institutionalisering⁹⁷ waren dat tetralogieën: één onderwerp, chronologisch behandeld. Aischylos laat dit principe reeds af toe los, en bij Sophokles wordt het eerder uitzondering dan regel⁹⁸. Niet alleen het administratieve kader verankerde de Grote Dionysiën, meer dan andere religieuze plechtigheden in de *πολις*. Op nog waren de ceremoniële momenten tijdens het festival die een politieke betekenis hadden, in die zin dat zij geacht werden de *πολις*-identiteit te versterken. De vier belangrijkste *politieke* rituelen waren⁹⁹:

1. het plengen van een offer door de *στρατηγοί*, de *veldheren*, die zoals het de machtigen van de *πολις* past als laatsten het theater betraden en de rituele handeling uitvoerden op het meest openbare ogenblik. Ook de godheid aan wie geofferd werd had een *politieke* betekenis: *Δημοκρατία*, of *Εἰρήνη* (*vrede*).

2. de offerande van geschenken door de bondgenoten van Athene, die daarmee zowat de hele *ὄρχηστρα* - de *dansplaats*, vóór de eigenlijk scène-constructie - vulden. Dit "public display of the success in military and political terms of the city"¹⁰⁰ had tot gevolg, zoals Aristophanes'

⁹⁵ DETIENNE & SISSA, *La vie quotidienne des dieux grecs*, p.235 e.v.

⁹⁶ zie Arthur PICKARD-CAMBRIDGE / John GOULD & D.M. LEWIS (eds.), *The dramatic festivals of Athens*, London, 1953/1988, p.58 en BLEICKEN, *Die Athenische Demokratie*, p.31. Dit in tegenstelling tot de kleine dionysische festivals, de Lenaia en de Anthesteria (KOLB, o.c., p.121)

⁹⁷ Traditioneel wordt 534 v.C. als het jaar van de eerste tragedie genoemd, opgevoerd door de legendarische Thespis, op de *ἀγορά* van het door Peisistratos ingerichte dionysisch district (KOLB, "Polis und Theater", in Gustav Adolf SEECK, *Das griechische Drama*, Darmstadt, 1979, p.510 e.v.)

⁹⁸ Details over het verloop van de Grote Dionysiën, zie PICKARD-CAMBRIDGE, o.c., p.57-70 & 79-84. Tijdens de lokale en de kleine Dionysiën werden soms dramatische *ἀγones* georganiseerd, vaak voorrondes waarop *protagonisten* geselecteerd werden of waar de de nieuwe stukken in besloten kring op een soort lezing gepresenteerd werden, in een geheime *Leseprobe* (PICKARD-CAMBRIDGE, o.c., p.16 en MELCHINGER, o.c., p.39).

⁹⁹ zie GOLDHILL, o.c., p.100-106

¹⁰⁰ GOLDHILL, o.c., p.102

komedies illustreren, dat de vrijheid van spreken (de *παρρησία*¹⁰¹) nadrukkelijker dan anders afgedwongen moest worden. Dat betekende echter tegelijk dat de *παρρησία* als typisch Atheense verdienste, als *ἀρετή* (*deugd*) tegenover de *ξένοι* kon geëtaleerd worden.

3. het publiek voorlezen van de namen van verdienstelijke *πολιται*, wat op zichzelf een grote eer was voor de betrokkenen, maar expliciet de bedoeling had zoveel mogelijk Atheners te stimuleren tot even grote heldendaden¹⁰². De *panhelleense* ideologie ging daarbij een steeds belangrijker rol spelen.

4. het tonen van de kinderen van de gevallenen, de *ἄνδρες ἀγαθοὶ γενομένοι*. Hier blijkt de inschakeling van de Grote Dionysiën in een voortdurende bezorgdheid om de *identiteit* van de *πολις* en haar specifieke structuur, de *πολιτεία*, te construeren, het sterkst.

In deze *politieke* rituelen - vooral in het laatste - hadden dezelfde transformaties plaats als in de *ἐπιταφιοὶ λόγοι*¹⁰³. Traditionele noties van *ἀρετή*, *deugd*, en *τιμή*, *eer*, werden politiek *over-bepaald*, dat wil zeggen dat er een beteken aan toegevoegd werd die in wezen incompatibel was met hun archaïsche restbetekenis. Wat er van die archaïsche inhoud overbleef werd gemythiseerd of gehistoriseerd, naargelang het perspectief van waaruit men dit proces bekijkt.

2.2. De transformatie van de *οἶκος*

De *οἶκος* - het *huis*, de *familie*, het *geslacht* - is het fundament van de economische en generationele continuïteit in de *κοινωνία*. Niet toevallig is ook voor Aristoteles de *οἶκος* het uitgangspunt voor zijn *subsidiare* theorie van de ethisch-politieke orde¹⁰⁴. Dat de *οἶκος* het voorwerp is van een transformationeel gebeuren dat gestalte krijgt in het burgerlijk ritueel dat de tragedie omringt, is dus niet alleen van belang voor de betekenis van de tragedie als opvoering, maar wijst ook op de centrale plaats van het festival in het proces van *politisering* dat zich in de *κοινωνία* voltrekt. De spanning tussen de eisen van de relatief *arbitraire* structuur van de *κοινωνία* in de *πολις* en de traditionele gemeenschappelijkheid van de *οἶκος* is een fenomeen dat gedurende de hele 5de eeuw de *politisering* begeleidt en wellicht zelfs bepaalt. De *δημοκρατία* in Athene ging gepaard met een eerder traditionele en in vergelijking met andere *πολεις* zelfs strengere regeling van familiale verplichtingen. Het is alsof de politieke *vrijheid* in zijn diverse aspecten (*ἰσονομία*, *gelijkheid voor/door de wet*, *ἰσηγορία*, *openbare vrijheid om*

¹⁰¹ zie hoofdstuk I, § 1.2

¹⁰² Zoals blijkt uit Demosthenes' rede, *Over de kroon* (120).

¹⁰³ zie hoofdstuk II, § 2.5 en 2.6

¹⁰⁴ zie hoofdstuk IV, § 3.1

te spreken) gecompenseerd moest worden door strikte beperkingen op de omvang en de reikwijdte van de κοινωνία. Die beperkingen werden vertaald in de regulering van de familie¹⁰⁵. Rituele symbolen, ontleend aan de archaïsche οἶκος, werden verplaatst naar de πολις als institutie: de ἐστία, de *gemeenschappelijke haard* binnen de familie, werd de 'Ἑστία Πρυτανίς in het Prytaneion. Die verplaatsing is meer dan een eenvoudige schaalvergroting van het geïmiteerde οἶκος-ritueel: "Le Foyer commun est une création par-delà les autres. Il ne se superpose pas à eux: il les domine. Et on ne saurait imaginer, historiquement, un *contrat social* entre les familles qu'ils représentent."¹⁰⁶

Dit misverstand over de (dis)continuïteit van het ritueel is ook in de tekst van de tragedie aanwezig is. In Aischylos' *Smekelingen* verwarren de Danaïden (met opzet?) de privé-haard van koning Pelasgos met de ἐστία van de gemeenschap:

[βασιλευς] οὔτοι κάθησθε δωμάτων ἐφέστιοι
ἐμῶν. τὸ κοινὸν δ' εἰ μιαίνεται πόλις,
ξυνῇ μελέσθω λαὸς ἐκπονεῖν ἄκη.
(...)

[Χορος] σὺ τοι πόλις, σὺ τὸ δάμιον·
πρύτανις ἄκριτος ὦν,
κρατύνεις βωμόν, ἐστίαν χθονός,...

[Koning] Jullie staan hier niet bij de haard van mijn eigen
paleis. Als de πολις-als-gemeenschap besmet is,
moet zij ook als gemeenschap voor een geneesmiddel zorgen.
(...)

[Koor] Jij bent de πολις, jij bent ook het volk;
Als heerser aan niemands oordeel onderworpen,
regeer jij over het altaar, de haard van deze grond,...

(Aisch.Hik.,365-372)

De Atheense πολις heeft de traditionele ἐστία overgenomen, maar er tegelijk een democratische betekenis aan gegeven. In laatste instantie is de ἐστία enkel nog de garantie van een *economische* continuïteit. Niet alleen in Athene hadden belangrijke vermogenstransacties plaats onder de

¹⁰⁵ De sterkste voorbeelden zijn Perikles' wet op de πολιτεία (in de zin van *burgerschap*): kinderen uit een huwelijk tussen πολίτης en niet-πολίτης werden plots νοθοι (*bastaards*). Vrouwen beschikten slechts over beperkte vermogensrechten, de Atheense normen waren hier opvallend strenger dan elders (FINLEY, "The freedom of the citizen in the Greek world", in -, *Economy and society in ancient Greece*, p.87-88). Finley merkt terecht op dat er tussen de institutionele ontwikkeling in de richting van δημοκρατία en de opgang van niet-institutionele vrijheidsrechten (mensenrechten) historisch gezien geen eenduidig verband bestaat.

¹⁰⁶ GERNET, "Sur le symbolisme politique. Le foyer commun", in -, *Droit et institutions en Grèce antique*, p.285 - mijn cursivering.

bescherming van de officiële 'Εστία¹⁰⁷. In Gernets woorden: "*Hestia* est au contact d'une réalité *politique* à laquelle les Grecs ont conféré de bonne heure le caractère du rationnel et presque du planifié. Son vrai destin est d'avoir initié à une pensée qui ne l'utilise plus que comme un symbolisme réfléchi. C'est qu'on cessé d'en avoir besoin dans le fonctionnement même des institutions où s'étaient manifestées ses vertus premières."¹⁰⁸

De transformatie van het οἶκος-concept - of zo men wil, de *verdringing* ervan - is ook zichtbaar in de verschillende behandeling van het mythische Orestes-motief in resp. Aischylos' **Offerplengsters** en Sophokles' **Elektra**. De eenheid van de οἶκος is het principe (ἀρχή) van waaruit de keten van wraak in de **Oresteia** metafysisch verklaarbaar wordt. Dit is zo vanzelfsprekend dat Aischylos de concrete motieven voor Orestes' moord op zijn moeder Klytaimnestra niet moet vastknopen aan zijn persoonlijkheid als personage. De οἶκος zélf is immers het hoofdpersoonage en het zijn de νομοὶ van deze οἶκος die door allerlei *excessen* bedreigd worden. De inhoud van deze *excessen* is voor Aischylos verder irrelevant. Bij Sophokles gebeurt er iets heel anders. Hij creëert met dezelfde legendarische stof een netwerk van gepersonaliseerde relaties waarin - wat Orestes' motivering betreft - de (vooral seksuele) *transgressie* van rituele gebruiken centraal staat¹⁰⁹. Een opvallend detail in de tekst illustreert dit, op het moment dat Klytaimnestra haar zoon om genade smeekt:

ἐπίσχες, ὦ παῖ, τόνδε δ' αἰδεσθαι, τέκνον

μαστόν, πρὸς ᾧ σὺ (...)

Hou op, o zoon, schroom, kind,

voor de borst, waaruit jij (...)

(Aisch.*Choe.*, 896-897)

(...) ὦ τέκνον τέκνον,

οἴκτιρε τῇν τεκοῦσάν.

o kind, kind,

heb medelijden met haar die je baarde.

(Soph.*El.*, 1410-1411)

Schroom (of *schaamte*) - Orestes aarzelt bij het horen van dit woord - heeft een heel andere sociaal-politieke connotatie dan het pathetische οἴκτιρειν (*medelijden hebben of beklagen*). De eerste term verwijst naar een totaliserend en aristocratisch ἦθος waarvan de οἶκος de natuurlijke concretisering vormt. In de tweede worden persoonlijke verbindingen gesuggereerd die zich semi-causaal ten opzichte van elkaar¹¹⁰. Bij Aischylos volstaat de verwijzing naar de notie van αἰδώς om Orestes' moedermoord dramatisch te plaatsen. Sophokles echter maakt zijn Orestes-

¹⁰⁷ GERNET, o.c., p.298-300

¹⁰⁸ GERNET, o.c., p.304

¹⁰⁹ "While Aeschylus makes Clytemnestra's irreligion rest mainly on her parody or inversion of ritual forms, her Sophoclean counterpart is distinguished by the pressure of individual will thrusting her along her solitary course against the tide of traditional religious restraints." (John JONES, *On Aristotle and Greek tragedy*, London, 1962, p.153)

¹¹⁰ Over *schaamte* en *schuld*: zie hoofdstuk IV, § 2.5. Jones waarschuwt in dit verband terecht voor psychologisering, voor de neiging een simplistisch onderscheid te maken tussen de *religieuze* Aischylos en de *humanist* Sophokles (o.c., p.158-159).

figuur los uit dit totalitaire concept en creëert een netwerk van relaties (dat wel 'comprehensive' blijft en daarom nog altijd οἶκος kan genoemd worden) waarin elke beslissing aan een autonome toetsing wordt onderworpen, dus *gepolitiseerd* wordt.

De burgerlijke ceremonies bij de Grote Dionysiën kunnen dus begrepen worden als de manifestatie van een nieuw netwerk van sociale relaties - verantwoordelijkheden, met een moderne term - dat toegevoegd wordt aan de eenvoudige structuur van de οἶκος. Het gaat om een *over-bepaling* van de οἶκος, om een meerwaarde die *ontologisch* niet compatibel is met de geijkte betekenis van het begrip. Aristoteles' *formalisering* van de οἶκος als concept lost deze contradictie in zekere zin op - hoewel ook daarbij reductie en *verdringing* plaatsgrijpen - maar de *politieke πραξις* van de 5de eeuw v.C. ziet zich verplicht het ritueel te handhaven. DAT is vooral duidelijk in de stoet van de oorlogswezen. Het traditionele ritueel van de δοκιμασια - de *inschrijving* in de φρατρια, de *clan*, en dus ook de opname in de οἶκος - wordt aangevuld met een politiek-militaire betekenis. De status van πολιτης valt, wat de relatie tot ἀρετη, (*politieke*) *deugd* betreft, samen met de status van ὀπλιτης: "Here are the children of men who have died fighting for the city, now preparing *their* place in the hoplite-citizen body as men. (...) Not only do the boys at the point of becoming men reaffirm their ties to the city, but also these ties are constructed markedly in a military sense."¹¹¹

Er zijn vergelijkingen mogelijk met de ceremonies die de ἐπιταφιοι λογοι omringden. Daar ging het ook om meer dan franje bij het verbale παθος van de officiële redenaars¹¹². Hét verschil is echter dat de discursieve problematisering van de *identiteit* van de πολιτεια - zowel individueel als collectief - in de ἐπιταφιοι slechts onderhuids aanwezig is en dat openlijke vragen hieromtrent in eerste instantie een reactie waren op concrete politieke tegenvallers (zoals een militaire nederlaag, in Hyperides' ἐπιταφιος). In de tragedie reiken de vragen over politieke identiteit verder, in de richting van een problematische legitimiteit van het politieke, van de beslisbaarheid in de πολις *tout court*. Daarmee komen deze vragen in de buurt van een *rechtsfilosofische* problematiek, omdat de νομος γεγραμμενος als *paradigma* van normativiteit in de πολις preceis de autonomie van de beslissing vooropzet.

¹¹¹ GOLDHILL, o.c., p.113

¹¹² Thucydides liet Perikles' rede voorafgaan door een uitgebreide beschrijving van de ceremonie (Thuc.Pel.,II,XXXIV). De Romilly merkt op dat dit meer is dan een retorische truuk van de geschiedschrijver. Deze beschrijving vormt een stilistische breuk in het spannend relaas van de oorlog (THUCYDIDE/de ROMILLY, *La guerre de Péloponnèse* (II),p.XXV-XXVI).

2.3. De politieke topografie van het theater

In de Griekse *πολεις* is de verbinding tussen politieke en theatrale *topografie* zichtbaar in twee *τοποι*: de *ἀγορα*, de (plaats van) *bijeenkomst*, en de *ὄρχησθρα*, de *plaats van de dansen*¹¹³. De *ἀγορα* vervulde een dubbele functie. Het was de plaats voor bijeenkomsten van de gemeenschap of van het leger (*politieke* functie) en als deel van de *ἱερος κυκλος* (*heilig district*) was het de plaats van verering van de goden. De stichtende helden van de *πολις*, tot godheid verheven, werden geacht bij de *τεμενος*, het *heiligdom*, te zijn begraven¹¹⁴. Vaak verwees die plaats ook naar een *ἀγων* waarin de legendarische stichter een overwinning had behaald¹¹⁵. Op de *ἀγορα*, bij de *τεμενος* vonden rituele *ἀγones* (*wedstrijden*) plaats waarvan o.a. *χοροι* (*koordansen*) deel uitmaakten. Tussen *ἀγορα* en *ἀγων* bestaat een vage etymologische samenhang¹¹⁶. Relevantier is echter dat deze samenhang eerste een religieuze en later een politieke betekenis krijgt, via de *χοροι*. Vanaf Homeros hebben *ὄρχησθρα* en *χορος* een religieuze betekenis, als (plaats van) bezwering van de goden¹¹⁷. Bij latere auteurs worden *ἀγορα*, *ὄρχησθρα* en ritueel nog nadrukkelijker met elkaar verbonden, zoals in Aristophanes' *Kikkers*: de plaats waar men ter ere van Demeter danst wordt daar expliciet *ἱερος κυκλος* genoemd¹¹⁸.

¹¹³ De term *ἀγορα* is reeds bij Homeros aan te treffen: *bijeenkomst* of *verzamelplaats*, van het *volk* of van het *leger*. De term *ὄρχησθρα* zelf is pas bij Plato te vinden, maar *ὄρχηστων* (van *ὄρχηστης*, *danser*) komt voor op het oudste geschreven Griekse fragment dat teruggevonden is (KOLB, *Agora und Theater, Volks- und Festversammlung*, p.3 & 26).

¹¹⁴ Vandaar hun chthonisch karakter (vgl. ROHDE, *Psychè* (I), p.159 e.v.). Dit moet echter genuanceerd moet worden zodra er van *politisering* sprake is: hun verbinding met de onderwereld verklaart maar een deel van hun betekenis (KOLB, o.c., p.5, voetnoot 5).

¹¹⁵ Ook Athene kende een stichtings-*ἀγων*: het gevecht tussen Melanthos en Xanthos in Eleutherai. Peisistratos verwees hiernaar voor de stichting van de Grote Dionysiën, het festival ter ere van Dionysos Eleuthereus (KOLB, "Der Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden", p.125 e.v.).

¹¹⁶ Chantraine noemt de afkomst van *ἀγειρω*, *verzamelen* (waarvan *ἀγορα* het substantief is) van *ἀγρος*, *veld*, 'une simple hypothèse'. Enkel langs die weg is een morfologische verwantschap mogelijk: *ἀγρος* heeft nl. dezelfde wortel (*ἀγ-*) als *ἀγω(ν)* (Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots* (I), Paris, 1968, p.9).

¹¹⁷ KOLB, *Agora und Theater, Volks- und Festversammlung*, p.8-10. Bij Homeros is de merkwaardige figuur van de *αἰσυμνητης* (letterlijk: *richter*) aan te treffen: Hij beslechtte geschillen, zowel in (rituele) *ἀγones* als in 'juridische' conflicten. Deze titel werd ook gebruikt voor aristocratische heersers die 'recht' spraken in een bepaald gebied. Even opmerkelijk is dat in sommige beschrijvingen *χορος* als *synekdoche* voor *ἀγορα* gebruikt wordt, bv. in de *Odysee*: *εὐρυχορος Λακεδαιμόνα, Sparta, met de brede dansplaats* (XIII, 414); *καλλιχορου Πανοπηος, Panopeis, met de mooie dansplaats* (XI,581), enz.

¹¹⁸ KOLB, o.c., p.13. Daarnaast zijn er strikt archeologische argumenten om de topografische verbinding tussen de *heilige cirkel* van de 'richter', de plaats waar de volksvergadering bijeenkomt en de *ὄρχησθρα* aan te tonen.

De ἀγορά in Athene bevond zich, ten laatste sinds Drakoon¹¹⁹, op het terrein van de oudst bekende begraafplaats van Athene¹²⁰. Tot in de 4de eeuw v.C. vonden daar ook sportieve ἀγones plaats. Er zijn bovendien aanwijzingen dat ook de ὀρχησθρα op de ἀγορά te localiseren was¹²¹. De topografische samenhang tussen ἀγορά en theater enerzijds, en tussen ὀρχησθρα en volksverzameling anderzijds, verdween op het einde van de 6de eeuw. Peisistratos liet de Grote Dionysiën doorgaan rond het (nieuwe) heiligdom van Dionysos Eleuthereus. Later verhuisde de ἐκκλησία naar de Pnyx. Enkel voor het ὄστρακον, het *schervengericht*, waarbij (meestal vooraanstaande) πολῖται volstrekt willekeurig verbannen konden worden, bleef de ἐκκλησία op de ἀγορά samenkomen. De procedure raakte vanaf het einde van de 5de eeuw echter in onbruik¹²². De aanleiding om het theater naar het Dionysos-theater en de ἐκκλησία naar de Pnyx te verplaatsen was puur materieel. De ἀγορά/ὀρχησθρα was na de administratieve hervormingen van Kleisthenes te klein geworden voor de ἐκκλησία. Tijdens de 5de en de 4de eeuw werd de ἀγορά ook volgebouwd met tempels en officiële gebouwen, telkens gewijd aan een *olympische* god. De *chtonische* goden van de oude begraafplaats werden vervangen door *olympische* goden van de bovenwereld en dat proces verliep blijkbaar parallel met een functionele herindeling van de ἀγορά¹²³. Structureel ging het eigenlijk om *arbeidsverdeling*, wellicht als correlaat van de *politisering* van de gemeenschap. Dat betekent dat op het moment van de meest ingrijpende veranderingen in de πολις-structuur én in de ontwikkeling van de tragedie de functionele en topografische verbinding van ἀγορά en theater in Athene feitelijk al doorbroken was. Ondanks dit feit gold het ontbreken van een scheiding tussen *assemblee* en *schouwspel* voor de Romeinen als een typisch Griekse gewoonte, die bestreden moest worden. In steden waar beide plaatsen nog samenvielen werden op politieke bijeenkomsten de toehoorders verplicht om recht te

¹¹⁹ Het vroegste bewijsstuk is een wet van Drakoon die Demosthenes citeert (*C.Lept.*, 158): moordenaars moesten van de ἀγορά verjaagd worden (KOLB, o.c., p.23).

¹²⁰ KOLB, o.c., p.24-25. Volgens de Cambridge Thesis (o.a. Ridgeway en Murray) zou de tragedie ontstaan zijn uit de θρηνοί, de *klaagzangen* bij de doden en de legendarische helden. Die hypothese zou het bewijs van een topografische samenhang tussen begraafplaats en ὀρχησθρα versterken. De tragedie is echter geen μυθος over de helden, hoogstens één over heldendaden. Deze structurele samenhang heeft niets te maken met het subjectivistisch kader waarin de dodencultus van de held door de Cambridge Thesis geplaatst wordt.

¹²¹ Voor de precieze theoretische en archeologische argumenten i.v.m. ἀγορά en ὀρχησθρα in Athene: zie KOLB, o.c., p.20-59.

¹²² KOLB, o.c., p.53-54. Eigenlijk ging het niet om een echte ἐκκλησία, een volksverzameling. Voordien had een speciaal δικαστήριο al beslist over de wenselijkheid van een ὄστρακον, en enkel de stemming, met potscherven waarop een naam stond, vond plaats op de ἀγορά. Meer over het ostracisme bij John W. JONES, *The law and legal theory of the Greeks*, p.119-122, die de stille verdwijning ervan verklaart door het toegenomen belang van de γράφη παρανομον (zie hoofdstuk II).

¹²³ KOLB, o.c., p.57-58

blijven staan¹²⁴. Het ging dus om een typische historische legende, maar er zijn objectieve redenen waarom die is blijven voortleven. De theatergebouwen die van de ἀγορά verwijderd waren bleven een politieke functie vervullen, zoals de burgerlijke rituelen al suggereerden. Er bleef tussen het theater en het halfrond van de ἐκκλησία ook een architecturale verwantschap bestaan. En minstens één keer per jaar vergaderde de ἐκκλησία in het Dionysostheater om eventuele misdrijven tijdens de Grote Dionysiën na afloop te beoordelen¹²⁵. Toen op het einde van 4de eeuw de ἐκκλησία om militair-technische redenen naar het Dionysos-theater verplaatst werd, was er van een herinnering aan de oorsprong van de ἀγορά/ὄρχηθρα echter hoegenaamd geen sprake meer¹²⁶.

De verstrooiing van politieke, juridische, religieuze en artistieke instituties over het hele πολίς-gebied is niet eenvoudig te verklaren. De transformatie van 'het politieke', de pogingen van de πολῖται om voor τα ὅσια (*burgerlijke aangelegenheden*) eigen criteria van *beslisbaarheid* te ontwikkelen - zonder de cultus (met name het orakel) te verwaarlozen - kan dé factor geweest zijn die maakte dat de binding aan de éne τοπός niet meer als noodzakelijk ervaren werd. De ἀγορά ontwikkelde zich tot een soort goevernementeel en gerechtelijk district, terwijl de meest tastbare - of de meest spectaculaire - aspecten van de δημοκρατία verhuisden naar de Pnyx en het Dionysos-theater. Ook was het *economisch* zwaartepunt van de πολίς ondertussen naar Piraios verschoven. Het optreden van Perikles kan een verklaring vormen. Meier stelt dat de bouwpolitiek van Perikles één van de zichtbaarste - en daarom ook openlijk bekritiseerde - tekenen van het unieke Atheense politieke zelfbewustzijn was. Hij liet o.a. het Parthenon bouwen, met een indrukwekkende fries waarop alle πολῖται zichzelf, paraderend in de stoet van de Panathenaia, voortdurend konden bewonderen. Hij verbouwde het houten Dionysos-theater tot een grotendeels stenen constructie die de artistieke mogelijkheden voor de opvoeringen aanzienlijk vergrootte en beslissend wijzigde¹²⁷. Dit alles kostte veel geld, en Perikles deed daarvoor beroep op de kas

¹²⁴ KOLB, o.c., p.88-89. Ironisch genoeg verhuisden onder keizer Hadrianus (2de eeuw n.C.) de panhelleense bijeenkomsten in Athene naar het Dionysos-theater.

¹²⁵ PICKARD-CAMBRIDGE, o.c., p.68-71. De eerste taak van deze bijzondere ἐκκλησία was een (deels politieke) beoordeling van de verantwoordelijke ἀρχων. Naast een voortzetting van de oude topografische verbinding van ἐκκλησία en theater, was dit ook een uitzondering op de steeds nadrukkelijker scheiding tussen ἐκκλησία en δικαστήρια, een scheiding die het constitutionele uitzicht van de Atheense πολίς sterk bepaald heeft (zie HANSEN, *The sovereignty of the people's court in Athens in the fourth century B.C.*, p.19-21).

¹²⁶ KOLB, o.c., p.92 e.v. Op de teksten van de ψηφίσματα (*decreten*) werden er twee formules gebruikt: ἐκκλησία ἐν Διονυσίου sloeg op de bijeenkomst na de Grote Dionysiën, ἐκκλησία ἐν τῷ θεατρῷ (of ἐν τῷ Διονυσῷ) op het (toevallige) materiële feit van een bijeenkomst in het Dionysos-theater. Deze laatste formule verdween mettertijd, wat er volgens Kolb op kan wijzen dat de ἐκκλησία steeds vaker in het theater bijeenkwam.

¹²⁷ Over deze aanpassingen en hun esthetische gevolgen: zie MELCHINGER, o.c., p.33-36.

van het Attische bondgenootschap: hij liet de bondgenoten (de kolonies) betalen. In 451 v.C., ongeveer tegelijkertijd dus, voerde hij de strikt beperkende wet op het burgerschap in: πολιτης was enkel die man, wiens ouders ook beiden Atheense πολιται waren¹²⁸. De topografische eenheid op de ἀγορά was niet langer noodzakelijk om de mentale samenhang van de κοινωνία te garanderen en kon dus radicaal vervangen worden door *politieke τοποι* die op hun beurt *politiek* gelegitimeerd werden, d.w.z. *gecensureerd* in de gekende strategieën van *mythisering* en *historisering*. De samenhang van de nieuwe *politieke* eenheid werd gegarandeerd door de grenzen van de κοινωνία haarfijn te trekken. Dit door middel van een strenge νομος γεγραμμενος, die haast *dogmatisch* functioneerde door positivistische grenzen van de πολις te markeren. Het is verleidelijk om in de perikleïsche topografie te zien als een structurele verschuiving te zien die *mutatis mutandis* vergelijkbaar is met het verschil tussen epos en tragedie¹²⁹. Het gaat dan niet meer om een epische *stapeling* meer van narratieve (resp. institutionele) eenheden, maar om een brede *nevenschikking*, zonder zichtbaar centrum.

2.4. De toneelspelers en het koor: artistieke en politieke posities

In de beschrijving van de *institutionele* kenmerken van de tragedie - de betekenis van de burgerlijke rituelen en van de samenhang tussen theater en ἀγορά - hebben wij verwezen naar de discursieve strategieën die het politiseringsproces in Athene kenmerkten: de transformatie van archaïsche sleutelbegrippen als ἀρετή en οἶκος, de positie van de νομος γεγραμμενος als *noodzakelijk* principe én als *contingente* manifestatie van de politieke samenhang. Deze institutionele relaties volstaan echter niet op de *politieke* betekenis van de tragedie te begrijpen. Uit de analyse van de theatrale *blik* is gebleken dat het meest fundamentele probleem van een autonome politieke orde, nl. de *legitimiteit* van de *oorsprong*, alles te maken heeft met de verschillende *mimetische* praktijken die in een gegeven gemeenschap plaatsvinden. In de Atheense πολις was de tragedie in dat opzicht toonaangevend, zoals dat juridische dogmatiek dat op haar manier is in de ordening van onze samenleving. De dogmatiek thematiseert de *transgressie* - van een niet te gronden *gerechtigheid* - door de grenzen ervan in een strenge λογος/logica te bewaken: een discursief gebeuren dat een verregaande μιμησις én van die gerechtigheid én van de grenzen hiervan veronderstelt. Tegenover deze structuur van *marginalisering* van het excès staat de tragedie, die (het risico van) de transgressie *centraal* plaatst en letterlijk *zichtbaar* maakt. Dit gebeurt niet *in abstracto*, maar door levende wezens - toneelspelers en een koor. Om die grote

¹²⁸ MEIER, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, p.37-39

¹²⁹ Dit proces was al sinds Peisistratos op gang gekomen, maar het was Perikles die de verstrooiing van institutionele τοποι door zijn bouwpolitiek openlijk tot norm verhief.

politieke functie van de tragedie te kunnen aantonen, moet wij dus de positie van ὑποκριται en koor bepalen. Hun *mimetische* πραξις¹³⁰ is het hart van de theatrale ervaing en dus, in onze hypothese van de hele πολις. In het antieke Athene was *theatraliteit* niet enkel een metafoor voor de politieke orde - zoals in het burgerlijk-romantisch theater van de vroege 19de eeuw, maar werkte de theatrale *blik* als katalysator van ethisch-politieke ontwikkelingen. De verantwoordelijkheid van ὑποκριται en koor was dus groot, al is een moralisering van hun sociaal-politieke functie absoluut niet ter zake.

Wij willen, in een schets van de ontwikkeling van spelers en koor in de 5de eeuw aangeven dat de radicale ontwikkeling van de *directe rede* als stijl - een vorm die drama en theater structureel kenmerkt - discursief minstens even belangrijk is als de externe institutionalisering die in het vorige paragraaf besproken werd. De *directe rede* - als onontkoombare *Gestus*: daarin verschillen spelers van vertellers - legt een λογος op, een spreken-over-het-spreken: net hetzelfde gebeurt als de νομος de gemeenschap dwingt tot reflectie over haar ordening.

Traditioneel wordt aan Thespis de verdienste toegeschreven de ὑποκριτης, de zelfstandige *toneelspeler*, te hebben ontdekt. Het probleem is echter wát er daarbij precies ontdekt is. Niet de *directe rede* van een afzonderlijk speler binnen een al dan niet gespeelde *narratio* is nieuw, want het onderscheid tussen vertelling en *impersonation* bestond reeds langer¹³¹. Thespis' vernieuwing (de invoering van een προλογον en een *eerste speler*: zichzelf¹³²) slaat dus niet zozeer op de

¹³⁰ Dat is Aristoteles' definitie van tragedie: πραξεως μιμησις, *nabootsing van handeling* (Poet., VI, 1449b36). Iets verder benadrukt Aristoteles dit:

ἡ γὰρ τραγωδία μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεως καὶ βίου...
want de tragedie is nabootsing, niet van mensen, maar van handeling en van leven

(Poet., VI, 1450a16-17)

Net zoals een politieke en *a fortiori* een juridische beslissing geen representatie van *singuliere* mensen pretendeert te zijn, maar wel een (al dan niet representationalistisch opgevatte) afbeelding van hun handelen. Het is niet zeker of dit laatste een minder 'totale' claim legt op de betrokkenen.

¹³¹ Zoals bv. blijkt uit 'homerische' Hymne aan de Delische Apollo:

πάντων δ' ἀνθρώπων φωνὰς καὶ βαμβαλιστὸν
 μιμῆσθ' ἴσασιν· φαίη δὲν αὐτὸς ἕκαστος
 φθέγγεσθ'· οὕτω σφιν καλὴ συνάρηρεν ἀοιδή.
de stem en het lawaai van alle mensen
konden ze nabootsen; men zei dat dit [personage] zelf
leek te spreken; zo dicht bij [het voorbeeld] kwam hun mooie gezang.

(Hom.H., Ap.D., 162-164)

¹³² PICKARD-CAMBRIDGE, o.c., p.131. Hij verwijst naar twee elkaar aanvullende bronnen, nl. Aristoteles' *Rhetorica* en Ploutarchos' *Leven van Solon*:

[ὑποκρισις] εἰς τὴν τραγικὴν καὶ ραψωδιαν ὥς παρήλθεν· ὑπεκρίνοντο γὰρ αὐτοὶ τὰς τραγωδίας οἱ ποιηταὶ τὸ πρῶτον.
[het 'spel'] kwam bij de tragedie en de rapsodie laat tot stand; de dichters speelden eerst namelijk zelf in de tragedie.

(Arist.Rhet., III, I, 3(1404b))

invoering van de *speler*, maar op de uitvinding van de *rol*, als volgehouden *impersonation* van een figuur¹³³. Maar ook dat moet genuanceerd worden. De introductie van de *rol* kan nl. niet opgevat worden als *subjectivering* van de *προσωπος*, de *toneelfiguur*. Wisseling van rollen, inclusief geslachtswisseling, binnen één stuk was namelijk de regel, zodat het individu van de *ὁποκριτης* geen volledige *mimetische* eenheid kon verwezenlijken: "Das Auseinanderklaffen der personalen Einheit macht deutlich, daß es im Diskurs des Theaters nicht um einen individuellen *Charakter* geht; sondern um einen *typisierten Repräsentanten*, der Situationen durchlebt, die ihn bestimmen, nicht als individuiertes Ich, das seinerseits die Situationen bestimmt."¹³⁴ Belangrijk aan deze stap is de verzelfstandiging van de *stem* die niet meer gecontextualiseerd, aangevuld of gecorrigeerd wordt door een verteller. Die functie is overgenomen door een koor dat dramatisch op een zelfde niveau van *representatie* geplaatst is, dat geen autoriteit uitoefent ten opzichte van deze geïndividueerde stem. In de *μυθος* zelf is elk structureel-hiërarchisch verschil verdwenen en vervangen door een *discursief* verschil. Er is sprake van dramatische eenheid, niet omdat er een continue *narratio* wordt geconstrueerd en ontplooid¹³⁵, maar omdat spelers en koor vertrekken vanuit een gelijke *mimetische* positie ten opzichte van de *μυθος*. Het is hun *spreken* (en hun *zwijgen*) dat het verschil maakt, hun discours als *Gestus*, als wijze van *historisering* van hun positie in dezelfde *μυθος*.

Vernant wijst er op dat er een tweevoudige verdubbeling plaatsvindt. Het koor drukt de vrees, de hoop en het oordeelsvermogen uit van de *κοινωνία* ('communauté civique'). De individuele speler neemt de figuur aan van een legendarische 'held', die steeds min of meer (ver)vreemd is voor de *πολιτης*. Dat is de eerste verdubbeling. Op het niveau van de dramatische *taal* verloopt de verdubbeling precies omgekeerd. Het koor hanteert de taal van de *lyriek* terwijl de protagonisten een metrum gebruiken dat bij het *proza* en zelfs bij de 'common speech' aanleunt. Daarmee gaan ze juist dichterbij dezelfde toeschouwer-*πολιτης* staan¹³⁶. De beslissende stap om zowel historisch als structureel van een *ὁποκριτης* te kunnen spreken is níet Thespis' transformatie van

'Αρχομένων δέ τῶν περὶ Θέσπιν ἤδη τὴν τραγῳδίαν κινεῖν,
Door toedoen van Thespis begon de tragedie in beweging te komen,...

(Plout.*Sol.*, XXIX,6)

¹³³ Bernard GREDLEY, "Greek tragedy and the 'discovery' of the actor", in James REDMOND (ed.), *Themes in drama VI. Drama and the actor*, Cambridge, 1984, p.4-5

¹³⁴ LEHMANN, *Theater und Mythos*, p.38 - mijn cursivering

¹³⁵ zie LEHMANN, o.c., p.50-53. Deze idee van eenheid als narratieve en historische continuïteit heeft de zgn. 'Altertumswissenschaft' van de 19de en begin 20ste eeuw gedomineerd.

¹³⁶ VERNANT, o.c., p.14

de (vertellende) *παψωδος* in een zgn. dragende rol, maar de ontdekking van de tweede acteur, de *antagonist*. Hierdoor komt er een specifieke *performatieve* context tot stand in elk tragisch *ἐπεισοδιον*. Door twee figuren (*protagonist* en *antagonist*) met een vergelijkbare *discursieve* status - twee prozaïsche helden - tegenover elkaar te plaatsen ontstaat er immers een situatie die niet meer afhankelijk is van een referentiële *narratio*, maar waar de *handeling* zich op de scène zelf, voor de ogen van de toeschouwer afspeelt. De referentiële waarde van de *μυθος* wordt dus zélf geproblematiséerd, zoals wij reeds zagen in de confrontatie tussen Kreoon en Antigone¹³⁷. Die situatie is níet *dialogisch*, er wordt niet gestreefd naar een consensus of een breuk (een *τελος*). Er ontstaat echter wel een innige relatie tussen het *uitspreken* en het *aanhoren* van *παθος*. Die relatie is het helderst in het optreden van de *κηρυξ*, de *bode* - wellicht de eerste *antagonist*¹³⁸. Deze *intimiteit* met een *performatief* karakter - beide *ὕποκριται* creëren zelf hun *παθος* - bevestigt de *asymmetrie* tussen spelers en koor. Het koor kan toezien en de situatie tot op zekere hoogte begrijpen, maar heeft er *talig* geen toegang toe.

De geschiedenis van het begrip *ὕποκριτης* zelf levert nog een bijkomend argument voor deze *asymmetrie*. In het homerische epos verwijst het werkwoord *ὕποκρινεσθαι* meestal naar een situatie waarin gehandeld moet worden en een concreet antwoord verwacht wordt op een concreet probleem zelfs al is dit door de goden opgeworpen, bv. in een orakel. *Antwoorden*, de gangbare vertaling van *ὕποκρινεσθαι*, is daardoor verbonden met verantwoordelijkheid en impliceert een *κρισις*, een *oordeel* of *beslissing*. Anderzijds heeft de prefix *ὕπο-* de connotatie van *nabijheid* en verwijst deze naar het *dringend* karakter van het te vellen oordeel én naar de (nabije) aanwezigheid van een god, een *bedreiging*¹³⁹. De term *ὕποκρινεσθαι* is dus *overbepaald*: de dreiging van de god is, in de context van de democratische *πολις*, niet te verzoenen met de soevereiniteit van een oordeel. Een *κρισις* is immers een autonoom oordeel dat zich langzaam losgemaakt heeft van de *objectieve* verbinding met de godheid door een eed, en tenslotte als *politieke* handeling synoniem werd met *δικάζειν*, dat oorspronkelijk een oordelen-in-rechte was als louter externe vaststelling van de aanwezigheid van *δικη* in hoofde van één van de partijen

¹³⁷ zie hoofdstuk I, § 1.1

¹³⁸ LEHMANN, o.c., p.44 e.v.. Gredley stelt dat de tweede en de derde acteur (volgens Aristoteles ingevoerd door resp. Aischylos en Sophokles (*Poet.*, IV, 1449a15)) voortkwamen uit *κωφα προσωπα* (*stomme spelers* of *figuranten*) die geleidelijk meer tekst toebedeeld kregen. Dit zou bv. het langdurig zwijgen van Cassandra in *Agamemnoen* (één van de eerste *tritagonisten*; Aischylos volgde daarin Sophokles) en het verrassingseffect van haar late spreken verklaren (o.c., p.9). Deze stelling gaat echter uit van de premisse dat *spreken* als theatraal effect een vooruitgang betekent op *zwijgen*. Dat leidt tot de opmerkelijk historistische conclusie dat de tragedie rijp is als de *λογος* primeert.

¹³⁹ zie Gerald F. ELSE, "'ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ", in *Wiener Studien*, LXXII (1959), p.84 e.v.

(de procedure van de niet-gepolitiseerde gemeenschap, zoals bij Homeros)¹⁴⁰. De *semantische ambivalentie* in de naam van de toneelspeler reflecteert dus de structurele spanning tussen 'held' en πολιτης binnen zijn figuur op de scène. En, wat voor onze thesis nog belangrijker is, het gaat om een spanning die inherent is aan elke politieke en juridische beslissing in de πολις. De verwijzing naar de νομος (γεγραμμενος) in een κρισις bevestigt de *contingentie* van dit oordeel, maar het (goddelijk) τυχη legt er een sluier over. Het substantief ὑποκριτης duikt pas op in het begin van de 5de eeuw v.C., als specifieke benaming voor de *tweede* speler in een tragedie-opvoering. De *eerste* speler werd τραγωδος genoemd¹⁴¹. De verwijzing naar het homerische epos en de geschetste semantische ambivalentie zorgen voor een a-politieke connotatie van het spreken van de ὑποκριτης. Daarmee wordt Vernants tweevoudige verdubbeling onderstreept. Het *agonale* aspect van de scène, de 'Kopräsensz von Stimmen'¹⁴² impliceert een spanning tussen (episch-mythische) ὑποκρισις en (democratische) παρρησια, tussen het huiverend spreken van de ὑποκριτης en de vrijmoedigheid van het koor. De verschijning van de ὑποκριτης dwingt het finale politieke debat af tussen de νομος γεγραμμενος en de ἀγραπτα νομιμα. Het koor wijkt bij het aanschouwen van deze strijd: zijn lyrische onafhankelijkheid is een ervaring van huiver, de strijd is letterlijk huiveringwekkend¹⁴³. De dubbelzinnigheid van de tragische 'helden' is dus niet enkel een kwestie van (talige) *stijl* versus *status*, maar wordt eveneens bepaald door hun *discursieve* posities als spelers. Zij nemen in hun concrete *mimetische* πραξεις de verantwoordelijkheid op zich om ondanks de *presentie* van het goddelijke in hun figuur de goddelijke orde ofwel compromisloos te bevestigen (Antigone) ofwel deze juist radicaal in vraag te stellen (Kreoon).

¹⁴⁰ zie hierover hoofdstuk II, § 2.3

¹⁴¹ ELSE, o.c., p.100 e.v.. Daarmee onderschrijven wij echter niet Else' verklaring voor deze τραγωδος, nl. de analogie met de ραψωδος en de ontkenning van zijn band met het (dithyrambisch) koor. De term τραγωδος wordt ook in de 5de eeuw v.C. immers frequent gebruikt voor de leden van het koor. Bij Plato is het onderscheid ὑποκριτης/τραγωδος verdwenen: alle 'spelers' zijn ὑποκριται (PICKARD-CAMBRIDGE, o.c., p.127).

¹⁴² term van Lehmann (o.c., p.45)

¹⁴³ Zo beperkt het koor van bacchanten bij Euripides zich tot het vaststellen van de paradox, maar grijpt het nooit in. De actieve bacchanten waren niet zichtbaar op de scène.

Βάκχαι Καδμείαι,
τὸν καλλίνικον κλεινὸν ἐξεπράξατε
εἰς γόνυ, εἰς δάκρυα.
*Bacchanten, dochters van Kadmos,
een roemrijke, mooie overwinning hebben jullie behaald
in gekerm, in tranen.*

(Eur.Bak., 1160-1162)

In dit opzicht is de κηρυξ, de *bode*, een dubbelzinnige figuur: hij verwijst niet rechtstreeks naar de *mythe*, zoals de 'benoemde' figuren, maar hij heeft meestal wel een marginale positie, tussen *orde* en *chaos* (de herder, de eenzame soldaat). Als eerste *antagonist* is hij, vanuit onze analyse van de theatrale ervaring, de meest volmaakte theatrale constructie. Hij ervaart hét ultieme *epistemologische* probleem van de theatrale ervaring (van de toeschouwer) aan den lijve: de vraag of het lijden, de *pijn* present is dan wel *gerepresenteerd* wordt. Vervolgens toont hij die verscheurdheid: wat kan je doen, behalve een verhaal vertellen, als je de dood, het *reële*, in de ogen hebt gekeken? de κηρυξ creëert bovendien in de *protagonist* de figuur van de *zwijgende* 'held'. In dit zwijgen plaatst die 'held' de μυθος in het teken van de *Wet*: het spreken over het lijden wordt verboden, omdat voor de ingreep van het (goddelijk) τυχη woorden te kort schieten. De *symbolisering* van het lijden, de *politisering* moet (her)beginnen.

De ὑποκριται bevinden zich dus in een *agonale* positie tegenover het χορος. Het is geen *conflict* in de canoniek-dramatische betekenis van het woord: Lehmann wijst de toepassing van dit axioma op de antieke tragedie terecht af¹⁴⁴. Volgens de klassieke, evolutionistische thesis koor in de tragedie had het verlies aan dramatisch belang van het koor in de loop de 5de eeuw een artistieke betekenis, als langzame distantiëring van de primitieve oorsprong van de tragedie¹⁴⁵. Deze aan de oppervlakte onmiskenbare evolutie is kan echter ook een andere betekenis hebben. Bij Euripides neemt het belang van het gedistantieerd koor eerder toe, als teken van de *politieke* en *ethische* impasse waarop de tragedie wijst. De ontheiligde relaties tussen de figuren worden gere-mythiseerd. De vernietiging van de Thebaanse elite in de *Bacchanten* - de stichter van de stad wordt in een slang veranderd, zijn kleinzoon is door zijn moeder aan stukken gescheurd - is een reactie op de anti-dionysische verdringing in het *politieke* discours. De ἐπιφάνεια in Helios' zonnewagen van de vrouw die haar eigen kinderen doodde (in *Medea*) kan bekeken worden als pathetische vernedering van de kleinburgerlijke maar *politiek* onaanvechtbare logica van de vader van die kinderen¹⁴⁶. Telkens waren de χορευται, op zekere afstand weliswaar, betrokken bij deze misdaden. Ze hebben deze zelfs aangemoedigd: het juichend koor van de Mainaden, de solidaire vrouwen van Korinthe. Zij zijn niet rechtstreeks geraakt door het τυχη dat de πολις kwam verstoren, zij hebben enkel geluisterd naar de horror-verhalen van de bodes. Maar voor hen zijn de grenzen zichtbaar en voelbaar geworden: de grens waar de πολις

¹⁴⁴ Die canonieke, in de 19de eeuw tot stand gekomen dramatische vorm omschrijft hij als volgt: "... Individuierung der Charaktere, einen Handlungsknoten und eine Kollision, die in der einen oder anderen Weise gelöst wird. Im Drama gilt der Dialog als charakteristische Ebene der Aussprache des Subjekts, und es herrscht die Zeitform der Gegenwart." (LEHMANN, o.c., p.52). Deze opvatting wortelt, wat de interpretatie van de tragedie betreft, in belangrijke mate in Hegels moralisering van het tragisch conflict, dat hij illustreerde aan de hand van *Antigone*. Die analyse gaat uit van de *integriteit* van de tegengestelde opposities én van de synthese ervan bij het koor, zonder vragen te stellen bij de *interne* coherentie van de geëxpliciteerde standpunten (Michelle GELLRICH, *Tragedy and theory. The problem of conflict since Aristotle*, Princeton, 1988, p.70).

¹⁴⁵ Aristoteles suggereert dat sinds Agathon (begin 4de eeuw v.C.) de koorzangen (ἐμβολιμα, letterlijk: *ingeschoven stukken*) arbitrair van het ene naar het andere stuk verplaatst konden worden (*Poet.*, XVIII, 1456a). Bij de latere συνοδοι, de *gilden* van toneelspelers (de περί τον Διονυσον τεχνιται, *Dionysos-kunstenaars*, vanaf het einde van de 4de eeuw) is er geen sprake meer van χορευται, *koorleden*. Als ze er nog waren, hadden ze geen enkele dramatische functie meer (PICKARD-CAMBRIDGE, o.c., p.233).

¹⁴⁶ LEHMANN, o.c., p.183-189

op stuit wanneer ze probeert haar *identiteit* alleen in zichzelf te vinden, wanneer ze haar *soevereiniteit* - met een archaïsch woord: ἀύτοχθονία - restloos wil bevestigen.

2.5. Tragedie en ἐφηβία: de burgerlijke positie van het koor

John J. Winkler stelt dat het koor van de tragedie *per definitie* samengesteld was uit ἐφηβοί, als πολιτης te initiëren jonge mannen¹⁴⁷ Het valt alleszins op hoe op hoe de tragische χοροί - of ze nu uit jonge mannen (Ajax en Philoktetes van Sophokles), oude burgers (Sophokles' Koning Oidipous, Aischylos' Agamemnoon) of klagende vrouwen (van Aischylos' Smekelingen tot Euripides' Smekelingen) bestaan - een bepaald soort dramatische veranderingen ondergaan, die vergelijkbaar zijn met de παιδεία, de opvoeding en socialisatie van jonge πολῖται. Deze veranderingen zijn minder bepaald zijn door een περιπετεία die ze zelf ervaren dan wel door een reflectie op de περιπετεία van de 'helden'. Dit betekent niet dat de ervaringen die de lineaire politiek-historische orde in de μυθος doorkruisen voor hen minder schokkend zijn. Integendeel: zij blijven meestal, in een collectieve eenzaamheid, overgeleverd aan (het beeld van) de gruwelen die de bode hen verteld heeft. In die zin beweegt het koor zich in een overgangsgebied, dat ze succesvol kunnen doorkruisen in de mate ze aan hun reflecties bij de μυθος betekenis weten te geven.

Winklers thesis berust op drie belangrijke gegevens:

1. de karakteristieke afbeelding van χορευταί, op vazen, als baardloze mannen - ἐφηβοί dus - in tegenstelling tot de ὑποκριταί die mét baard zijn afgebeeld.

2. het koor stond, tijdens de opvoering, opgesteld in een rechthoek, en volgens een zekere hiërarchie, dit in tegenstelling tot de cirkelvormige formatie van het dithyrambenkoor¹⁴⁸. Het was dus een *militaire* opstelling.

3. uit de 4de eeuw v.C. toen de ἐφηβία (het *ephebaat*) geïstitutionaliseerd werd als een soort dienstplicht, is bekend dat het tweede trainingsjaar begon met *hoplitische* manoeuvres: deze begonnen met een drill oefening in de ὀρχησθρα van het Dionysos-theater¹⁴⁹.

Het belang van de *hoplietenfalanx* voor de ontwikkeling van de πολίς is elders al benadrukt¹⁵⁰. De openbaarheid waarmee de inlijving in de falanx gepaard ging, suggereert dat dit belang ook door de officiële πολίς onderkend werd: het gaat om meer dan enkel militaristisch vertoon. De

¹⁴⁷ John J. WINKLER, "The Ephebes' song: Γραγφδία and Πολίς", in WINKLER & ZEITLIN, o.c., p.20-62. Zijn thesis wordt o.a. door Goldhill betwist (o.c., p.99).

¹⁴⁸ PICKARD-CAMBRIDGE, o.c., p.239-240

¹⁴⁹ *Ath.Plta.*, XLII,4. De argumenten zijn ontleend aan Winkler (o.c., p.22).

¹⁵⁰ hoofdstuk IV, § 2.2

term *ἐφηβος* (letterlijk: *hij die in zijn jeugd (ἡβη) is*) evolueerde semantisch van een jongeling die ingewijd werd in de *πολιτεία* - een ritueel (tegelijk procedure) dat in de *φρατρία* plaatsvond - naar een specifieke benaming voor de hopliet-in-opleiding. Deze term verwijst ook naar de *οἶκος*, wat niet verwonderlijk is vermits hij in de *φρατρία* ontstond. De *ἐφηβος* moet in staat zijn om zélf de *οἶκος* te verdedigen én om de *οἶκος* voort te zetten als toekomstig vader. Het virtueel karakter van *πολιτης* én *ὀπλιτης* werd gesymboliseerd door de baardgroei en Odysseus' zoon Telemachos gold daarbij als model¹⁵¹.

Het statuut van *ἐφηβος* is zeker in de 5de eeuw niet hetzelfde als dat van een dienstplichtige¹⁵². Zo moet er een onderscheid gemaakt worden, wat het *militaire* karakter van deze *παίδεια* betreft, tussen de retorische *τοπος* die gehanteerd wordt los van de institutionele ontwikkelingen en de materiële bewijzen van een geïnstitutionaliseerde *ἐφηβία*: "...voir dans ce *topos* l'expression d'un *désir*: les orateurs visent à transformer les soldats-citoyens en guerriers aristocratiques.." ¹⁵³ Politiek gezien gebeurde precies het omgekeerde. Het aristocratische (en militaire) concept van *τιμή* kreeg zowell in de retoriek over de *παίδεια* als in de feitelijke *ἐφηβία* een *burgerlijk-politieke* invulling, met een ondertoon van patriottisme. Ook zonder een juridische verplichting vanwege de *ἀρχονται* (de *overheid*) had het heterogeen complex van aristocratisch geïnspireerde passagerituelen het karakter gekregen van een *gepolitiseerde ἐφηβία*. De status van *ὀπλιτης* vervulde immers een brugfunctie tussen de archaïsche *ἀρετή* en de ervaring van *δημοκρατία*.

Winkler tracht te bepalen wat deze semi-institutionele *ἐφηβία* te maken heeft met de Grote Dionysiën in het algemeen en met het *χορος* in de opgevoerde tragedie in het bijzonder. Het oudste ephebische initiatieritueel (in de *φρατρία*) is het feest van de *Apatouria* dat in het najaar gehouden werd. Dit ritueel draaide rond de legende van de *ἀγών* tussen Melanthos en Xanthos. Melanthos, de 'zwarte prins' had door een bedenkelijke list en geholpen door Dionysos, Xanthos, de 'blonde prins', overwonnen. Melanthos werd koning in Athene en zijn legende werd door Peisistratos gebruikt om zijn *τυράννις* onrechtstreeks, via de Grote Dionysiën ter ere van Dionysos Eleuthereus, te legitimeren¹⁵⁴. Zo is Melanthos langs Dionysos, zijn medeplichtige bij

¹⁵¹ WINKLER, o.c., p.24-28:

ἤδη μὲν γάρ τοι παῖς τηλίκος, δὲν σὺ μάλιστ' α
ἦρ' ὦ ἀθανάτοισι γενεῖσθαι ἰδέσθαι.
*want je zoon is zover gevorderd in leeftijd, dat je vurigste
gebed tot de onsterfelijken is, dat je zijn baard mag zien groeien.*

(Hom.Od.,XVIII,175-176)

¹⁵² Van de geïnstitutionaliseerde dienstplicht die Aristoteles beschrijft (*Ath.Plta.*,XLII) is waarschijnlijk pas sprake in de 4de eeuw, onder de redenaar en *ἀρχων* Lykourgos. Het materiële verschil met de diverse vormen van op militaire leest geschoeide *παίδεια* van de 5de eeuw is, naast het ontbreken van een formele verplichting, vooral financieel. De *οἶκοι* - in praktijk enkel de rijke families - betaalden namelijk zelf voor deze feitelijke *παίδεια* (WINKLER, o.c., p.30-31).

¹⁵³ LORAUX, *L'invention d'Athènes*, p.153

¹⁵⁴ zie KOLB, "Der Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden", p.125 e.v.

de list, op de scène terecht gekomen. De status van ἑφηβος was antropologisch gezien ook een positie op de *grens*, een confrontatie met het *exces* en de reële mogelijkheid van *transgressie*. Dit aspect werd ook benoemd in het epitheton περιπολος, *hij die rond de stad verblijft* (zonder binnen te treden). Die positie werd gethematiseerd tijdens de Apatouria¹⁵⁵ en de Melanthos-mythe werd misschien zelfs gemimeerd. Melanthos staat voor de onrijpe jongeman die zich nog niet geïntegreerd heeft in de discipline van de *hoplietenfalanx*. Omdat de ἑφηβοι bij het begin van de Grote Dionysiën ook instonden voor de μιμησις van de intocht van Dionysos Eleuthereus is tussen beide ceremonies een verband denkbaar¹⁵⁶.

Tot zover is de redenering speculatief, maar ze wordt versterkt door de theaterpraktijk. Op de Grote Dionysiën was het publieksgedeelte van het theater ingedeeld volgens een soort *imaginaire* structuur van de πολιτεία. Het βουλευτικον (het blok voor de leden van de βουλη, 50 leden per δημος, uit 10 δημοι) was op net dezelfde manier ingedeeld als het blok voor de dithyramben-koren (10 groepen van 50 ἑφηβοι, één groep per δημος). Het leek wel alsof het *heden* en de *toekomst* van de πολις analoog moesten worden voorgesteld, als een zichtbare *historisering* van de πολιτεία. Beide blokken bevonden zich in het midden van het theater en hun indeling had een onmiskenbare *militaire* betekenis (rivaliteit tussen de δημοι én manifestatie van eenheid)¹⁵⁷. Die militaire connotaties zijn ook aanwezig in de ὀρχησθρα en bij het χορος. Het tragisch koor werd zoals gezegd in een rechthoek opgesteld¹⁵⁸. Opmerkelijker nog is het gegeven dat leden van het koor vrijgesteld waren van militaire dienst, net zoals dat het geval was voor de βουλευται, de *raadsleden*. Dit is volgens Winkler geen bewijs dat het koor zeker níet uit ἑφηβοι bestonden, maar eerder van het tegendeel. Het betekende dat de fysieke en mentale inspanningen én het *politieke* zelfbewustzijn die van de χορευται geëist werden minstens als evenwaardig werden beschouwd als de eisen van een normale militaire oefening¹⁵⁹. De vormelijke gelijkenis - de rechthoekige ταξις, maar ook de choreografische bewegingen - versterkte dit parallellisme nog. Ook technisch en atletisch was de inspanning vergelijkbaar: een efficiënt koorlid was bij voorkeur een gedisciplineerd ὀπλιτης. Het optreden van de ἑφηβοι

¹⁵⁵ Vidal-Naquet suggereert een verband tussen 'Apatouria' en ἀπατη, *list, misleiding* ("Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie", in VERNANT & VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, p.174).

¹⁵⁶ WINKLER, o.c., p.23-37

¹⁵⁷ WINKLER, o.c., p.38-42

¹⁵⁸ Voor die ταξις (*ordering*) werden ook militaire termen gebruikt zoals ψιλεις (*onbeschermden*) voor diegenen die aan de buitenzijden stonden en ἡγεμων (*bevelhebber*) voor de koorleider (WINKLER, o.c., p.51 en PICKARD-CAMBRIDGE, o.c., p.241).

¹⁵⁹ WINKLER, o.c., p.48-50

in de tragische χοροὶ vormt dus de 'missing link' tussen het ritueel van de archaïsche Apatouria (opgebouwd rond de Melanthos-mythe) en de dril oefening van de kandidaat-ὄπλιται in de ὀρχηστρα zoals Aristoteles die in de **Atheense Constitutie** beschrijft.

Voor onze thesis is echter niet deze historische verklaring relevant, wel het inzicht dat de idee van de ἐφηβοὶ als koor verschaft in de theatrale en politieke positie van het koor als zodanig. Als het koor functioneert *de facto* in een complex geheel van politiek-militaire initiatierituelen in de brede zin van het woord. Dit impliceert dat er een transformatie plaats heeft gegrepen - niet enkel mentaal maar ook visueel - ten opzichte van de meer aan de cultus-traditie gebonden dithyramben-koren. Het tragische koor is dus zeker geen archaïsme uit de tijd van Thespi's oer-tragedies. Het kijkt toe en geeft commentaar vanuit een uniek tijdsperspectief. De χορευταὶ dragen in tegenstelling tot de ὑποκριταὶ (de 'helden') geen dramatische verantwoordelijkheid voor de gemimeerde πραξίς die zich op de scène afspeelt, ook niet als figuren - het gaat vaak om oude mannen of om politiek betekenisloze vrouwen, dienaren, gevangenen¹⁶⁰. Maar ze zijn geëngageerd want van hen verwacht wordt dat zij in de reële politieke πραξίς de rollen zullen spelen die in de tragische μῦθος, die zich voor hun ogen afspeelt, opgevoerd worden. De subtiële medeplichtigheid van het koor zoals Euripides die steeds meer profileert legt bovendien het problematisch karakter van de hele politieke πραξίς bloot. De militaire vorm en de politieke distantiëring zijn dé kenmerken van hun scènische aanwezigheid. Zij zijn de eerste toeschouwers, die de ervaring van de werkelijke toeschouwers beslissend connoteren.

Door zijn burgerlijke positie toont het koor van ἐφηβοὶ de kern van de transformaties die in de tragedie als *institutie* plaatsvonden. Rituelen die uit de cultus van de archaïsche gemeenschap afkomstig zijn en legendarische motieven - zoals de stichtings-ἄγων - worden gebruikt om een *ideologisch* gekleurde boodschap over het τέλος van de πολιτεία te ensceneren en zo de illusie van soevereiniteit te versterken. Tegelijk echter slaat de opgevoerde tragedie zelf de bodem uit dit funderend *discours*, deze enscenering van de oorsprong. In de μῦθος van de tragedie wordt het vertoon van de Grote Dionysiën als ὕβρις ontmaskert. De πολίς verplaatst haar onvermogen om zichzelf te denken naar een *mythische* (anti-)πολίς waar de *politisering* moet mislukken. Dit gebeuren heeft veel weg van de opvatting van Bataille over het *offer* als zinloze verspilling. Iedereen weet dat de daad van de offerpriester - *mutatis mutandis*: het spel van de ὑποκριταὶ eigenlijk een 'ondaad' is¹⁶¹. Maar het kan ook niet anders dan een ondaad zijn, omdat het anders geen bezwering meer is van het onvermogen (om te doden, om soevereiniteit te vestigen) maar de

¹⁶⁰ WINKLER, o.c., p.43

¹⁶¹ zie DE KESEL, *De sfinx van de sociologie*, p.42-44

vernietiging van de (politieke) gemeenschap zélf. De offerpriester en de toneelspeler verraden hun opdracht, maar dit verraad is tegelijk constitutief voor hun handelen.

De tragedie wordt daarmee het *paradigma* van de μιμησις zelf: nabootsing als *verraad* aan de werkelijkheid. Dat dit verraad ook als zodanig ervaren werd, bewijzen Plato's verwerping van de dramatische poëzie en, subtieler, Aristoteles' behoefte aan een *normatieve* theorie van de tragische μιμησις. In dat opzicht anticipeert Aristoteles (opnieuw) de juridische dogmatiek die ook een noodzakelijk verraad aan de levensfeitelijkeit legitimeert, door het te ontkennen of door het juist te versterken in een *representationalistisch* discours.

3. Tragedie, politieke tijd en politiek subject

Het is moeilijk om de antieke *πολις* te duiden als een *hypostase*, als een institutioneel-politieke eenheid die in een subject-figuur gedwongen wordt¹⁶². Daarom zou het ook naïef zijn om de juridische hypostase die wij in de lijn van Kelsen bestreden hebben langs een achterdeur, in de notie van theatrale gemeenschap opnieuw te introduceren: de *κοινωνία* als het publiek van de tragedie. Zoiets gebeurt in interpretaties van de tragische 'held' als 'bearer of contradictions': "Through this establishment of the theater as a socially conglomerating enterprise and through the mechanisms of *collective identification*, the dramatical enactment brings into being a 'theatrical community', which in a certain sense is the passing *hypostasis* of the actual *πολις*, but without its inevitable conflicts and cleavages."¹⁶³ Het behoud van de samenhang in de gemeenschap als constructie van sociale *identiteit* wordt vanuit de institutionele *πολις* als strategie ontwikkeld (zoals de *ἐπιταφιοί* suggereren) en dit verlagen komt ook vanuit het publiek, vanuit de gemeenschap zelf naar voren. Die observatie impliceert echter allerminst dat de tragedie - als drama-tekst noch als opvoeringstekst¹⁶⁴ - zich tot deze ideologisering laat herleiden. De tragedie laat zich zelf beter onderzoeken als een discours van *weerstand* tegen ideologisering, tegen het vestigen van gehypostaseerde categorieën die in een gepolitiseerde *κοινωνία* onvermijdelijk lijken. Vanuit die hypothese willen we de tragedie als *ervaring* verder onderzoeken. Onze aandacht zal gaan naar de verschuivingen in de notie van *tijd* (mythisch *versus* politiek) en naar de (onmogelijke) constitutie van een *subject* in en door de tragedie. Met deze analyse en daarbij aansluitend een bespreking van de plaats die Aristoteles aan de tragedie in het theoretisch discours toekent, willen we de laatste fundamenteën leggen voor de *thesis* van dit onderzoek: de onontkoombaarheid van de *geschreven wet* als paradigma om 'het politieke' te vestigen. *Teleologisch* gezien bestaat de *πολις* slechts bij gratie van een niet-fundeerbaar en *contingent* systeem van normen¹⁶⁵. Of het Athene van de 5de en 4de eeuw v.C. aan die existentiële eis

¹⁶² zie hoofdstuk IV, § 1.7

¹⁶³ Oddone LONGO, "The theater of the *polis*", in WINKLER & ZEITLIN, o.c., p.19 - mijn cursivering

¹⁶⁴ Schechner werkt een model uit waarin *drama-tekst sensu stricto* en *performance text* (opvoeringstekst) zich tot elkaar verhouden als (niet geheel) concentrische cirkels (met tussen beide niveaus twee andere cirkels, nl. *script* en *theater*). Hij wijst er op dat *drama* (als gespecialiseerd *script*) een zeldzaam fenomeen is in de cultuurgeschiedenis en de antropologie. Het gaat daarbij nl. om een tekst die niet enkel als *code* functioneert om de *performance* te bepalen, maar ook als een *referent* waarbij de *performance* geacht wordt zo representatief mogelijk te zijn. De antieke tragedie is daarvan een eerste voorbeeld (o.c., p.68-73).

¹⁶⁵ Zoals wij in hoofdstuk III (de werking van de *νομος γεγραμμενος* als *schriftuur*) en hoofdstuk IV (de ontwikkeling van de *πολις* als *contingente* orde) hebben aangetoond.

beantwoordt, dat is een nieuwe vraag - die wij in deze context hoogstens indicatief kunnen beantwoorden.

In het vorige paragraaf hebben wij enkele structurele elementen behandeld die de theatrale *ervaring* in de *πολις* bepaald en gecontextualiseerd hebben. Nu keren wij terug naar de theatrale ervaring zélf door een 'kleine filosofie van de (opgevoerde) tragedie' uit te werken. Hierdoor moeten de geschetste burgerlijke structuren van de tragedie als *institutie* verbonden kunnen worden met onze (theatertheoretische) schets van de theatrale ervaring *an sich*. Bovendien kan van hieruit onze belangrijkste thesis over de relatie tussen *νομος* (*γεγραμμενος*) en tragedie verfijnd worden. Die komt er op neer dat de *contingentie* van de *νομος* als specifiek *politieke* normativiteit als beleefde ervaring slechts mogelijk is indien de vorm van *representatie* van die politieke orde openlijk ter sprake komt¹⁶⁶. Dat gebeurt in de opgevoerde tragedie die in de *πολις* bovendien het *paradigma* levert voor in principe elke *mimetische πραξις* die er plaatsvindt.

3.1. De tragedie verscheurd tussen mythe en λογος

De vraag vooraf is met welk *metafysisch* uitgangspunt de tragedie moet benaderd worden. Gaat het om een laatste haard van verzet van waaruit een *mythische* kosmologie de *πολις* blijft bestoken? Of toont de tragedie juist de intrede van de *λογος* en zijn de aanvallen van het *τυχη* slechts achterhoedegevechten? Een eenduidig antwoord is onmogelijk, want elke plaatsbepaling blijft schatplichtig aan een geschiedenisopvatting. In dit geval is het historisch paradigma zelf juist de inzet van de discussie: de idee van de *πολις* als historische *τελος*. Het is daarom gevaarlijk om de tragedie - de geboorte van het theater, niet als *performance*, maar als *representatie* - als onderdeel van zo'n historische *teleologie* te beschouwen. De suggestie van Karen Hermassi om het theater de functie van 'political memory' toe te kennen gaat in die richting: "a place where the citizen is included in political life not just for his vote or his taxes, but because his memories are part of an on-going polity, part of a public recollection; his city's history, by being 'fastened' in his own mind, is actually sustained through his own thoughts and would cease to exist in its unique dimensions if the memory were no longer kept and recalled in public spectacle. (...) When a political culture has now and then attained a peculiar balance between the requisites of order and the needs of the human psyche, that culture has produced drama in which its inherent violence and tensions are translated into the artist's will to become and the audience's will to remember and

¹⁶⁶ Wanneer het politieke discours *juridiform* is, zoals dat sinds de moderniteit het geval is, dan vervult de rechtstheorie in belangrijke mate die functie. Dit betekent echter niet dat in elke juridische en politieke beslissing de theoretische grondslagen ter sprake (mogen) komen, want dan dreigt fatale onbeslisbaarheid. Het O.J. Simpson-proces illustreerde dit: daar woog een openlijke discussie over de relatie tussen een abstracte gerechtigheid en de maatschappelijke tegenstellingen in de Verenigde Staten zo zwaar door op de *casus* dat er in die *casus* zelf nooit een juiste beslissing kon genomen worden (met dank aan Karl Toepfer voor deze suggestie).

act."¹⁶⁷ Deze veralgemening is cultuurhistorisch aanvechtbaar¹⁶⁸ en bovendien worden dé twee centrale discursieve categorieën (de historische *tijd* en het politiek *subject*) verheven tot objectieven die in de opvoeringspraktijk reeds gerealiseerd zouden zijn. De probleem is echter of de πολις in staat is objectieven te stellen die reeds bij voorbaat uitgaan van een (voorlopige) invulling van deze categorieën. De tragedie kan immers geen evenwicht formuleren en zeker niet (mentaal) tot stand brengen als zij zelf functioneert in een context waarin de termen van dit evenwicht (de tijd als historisch-politieke λογος en de subjectivering van de πολιτης) niet bestaan.

De positie van Dionysos in de tragedie is meer dan alleen illustratief is voor de *historische* betekenis van de tragedie als politiek effect. Wanneer Dionysos in de μυθος van een tragedie opduikt, manifesteert hij zich bij voorkeur op het moment dat de orde - soms vooral *mythisch*, soms *politiek* geconnoteerd - in haar diepste kern bedreigd wordt. Het koor is zich meestal het sterkst bewust van die dreiging en drukt die angst uit in een context die wat 'displaced' lijkt. Het vijfde στασιμον (*koorlied*) van *Antigone* is een goed voorbeeld. Dit fragment volgt op de (door de feiten achterhaalde) beslissing van Kreon om Antigone vrij te laten nadat Teiresias hem het huidige en komende onheil plastisch heeft geëvoceerd. Mythisch, politiek én in de dramatische structuur van de *Antigone*-tekst wijst dit vijfde στασιμον in twee richtingen: naar het destructieve beeld van de typisch Thebaanse invulling van de Dionysos-figuur¹⁶⁹, naar de σπαράγμος (het *verscheuren* van het vlees: Teiresias' beschrijving van roofvogels die de onbegraven lijken besmeuren) én naar Antigone zelf die in haar compromisloos verzet tegen Kreon, de θεομαχος (*strijder tegen de godheid*) en in haar anti-politieke normloosheid de gedaante van Dionysos lijkt aan te nemen¹⁷⁰. Er gebeurt nog iets meer, iets metatheatraals¹⁷¹. Dit στασιμον is een oproep van de oude Thebaanse πολιται tot een ἐπιφάνεια van Dionysos:

¹⁶⁷ Karen HERMASSI, *Polity and theater in historical perspective*, Berkeley, 1977, p.85

¹⁶⁸ Volgens Hermassi zou het theater van Shakespeare de eis tot wraak en de verwachting van de verrijzenis - de tot dan toe geldende politieke oplossingen - overstijgen. Enkel de erkenning van concrete verantwoordelijkheid en een daarmee verbonden medelijden (zoals bij Cordelia in *King Lear*) kunnen nog als hoopvol erkend worden (o.c., p.136). Daarmee is echter geen 'peculiar balance' hersteld, politiek noch existentieel. De vraag naar de legitimatie van de politieke macht wordt juist acuter. Het enige denkbare evenwicht bij Shakespeare is puur esthetisch, zoals in *The tempest*. Op Prospero's eiland is alles onmiddellijk vervulbaar, alles kan veranderen en verbeteren, zonder verlies. Prospero heeft echter die absolute politiek-artistieke vrijheid slechts kunnen verwerven, omdat hij alles in de 'werkelijkheid al verloren had. Geen van beide alternatieven (moralisme of kunst) is politiek 'evenwichtig' (Stephen GREENBLATT, *Shakespearean negotiations. The circulation of social energy in Renaissance England*, Oxford, 1988, p.158-160).

¹⁶⁹ De Thebaanse Dionysos belichaamt het duidelijkst het statuut van Thebe als anti-πολις. Er is geen onderscheid tussen *goddelijke* en *politieke* macht, geen *geschiedenis*, geen 'differential narrative'. De godheid keert in de legende steeds terug naar de plaats waar hij op een gewelddadige manier geboren werd (ZEITLIN, "Thebes: theater of self and society in Athenian drama", p.106-107 & 126).

¹⁷⁰ BIERL, o.c., p.62-67

¹⁷¹ BIERL, o.c., p.127-132

ἰὼ πῦρ πνειόντων χοράγ' ἄστρω, νυχίων
 φθεγμάτων ἐπίσκοπε,
 παῖ Διδὸς γένεθλον, προφάνηθ',
 ὦναξ, σαῖς ἅμα περιπόλοις
 Θυίαισιν, αἱ σεμαινόμεναι πάννυχοι χορεῦουσι
 τὸν ταμίαν Ἰακχόν.
*Jij, vuur, leider van het koor van lichtende sterren,
 bewaker van de nachtelijke stemmen,
 kind, afstammeling van Zeus: kom te voorschijn,
 heerser, samen met je rondtrekkende bacchische stoeten,
 die heel de nacht door razen en dansen
 voor hun meester, de vreugdegod.*

(Soph. *Ant.*, 1146-1151)

De godheid verschijnt in al zijn gruwelijkheid. De bode vertelt over de zelfmoorden van Antigone en Haimoon, Kreoons zoon, en even later ook van Euridikè, Kreoons vrouw. Kreoon zelf zinkt weg in wanhoop, wordt haast ἀπολις¹⁷². De terugkeer van Dionysos naar Thebe betekent dat ook de κοινωνία terugkeert naar haar sociaal nulpunt. Het beeld dat het publiek van deze razende god te zien krijgt is nochtans een vertrouwd beeld en niet enkel een pijnlijke verrassing. Het is de atmosfeer van de Mainadische (= dionysische) mysteriecultus, waarin de extase zowel vreugde en verlossing oproept als razernij¹⁷³: "Das Publikum wird dadurch, daß es mit seiner eigenen kultischen Welt konfrontiert wird, in den Strudel der zu kurz greifenden Erwartungen des Chores auf einen positiven Ausgang der Ereignisse mitgerissen. Außerdem erscheint dieses Lied auch im nachhinein für Antigone als ein Schimmer der Hoffnung auf ein Leben danach..."¹⁷⁴ Door de verbinding van de brutaliteit van het τυχη met de πραξις van de cultus, die relatief geruststellend is, wordt het effect van de tragedie enigszins beheerst. Het Mainadisme is echter geen *gepolitiseerde* cultus, maar een *marginaal* verschijnsel¹⁷⁵.

¹⁷² Een woord uit de eerste στασιμον (Soph. *Ant.*, 370), waar ὑψιπολις naast en tegenover ἀπολις staat. Meestal wordt dit gelezen als een 'morele' tegenstelling: "Eert hij de wetten / en de goden, dan is zijn stad groot. / Is hij driest dan vergaat zijn stad" (SOPHOKLES / Johan BOONEN (vert.) & Klaas TINDEMANS (inl.), *AjaxAntigone*, Amsterdam, 1991). Heidegger verbindt echter beide epitheta: "Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte / ist er, dem immer das Unseiend seiend / dem Wagnis zugunsten." Wie de de πολις als 'Geschichtsstätte', als τοπος van historiciteit overstijgt wordt buitengesloten uit die πολις, als slachtoffer van de 'Gewalt-tätigkeit', van de τεχνη - waarvan in de voorgaande verzen de lof gezongen is (*Einführung in die Metaphysik*, p.157 & 161-162).

¹⁷³ Voor een vergelijking tussen de rituelen in de dionysische mysterieën en antiek drama dat daar gebruik van maakt: zie Richard SEAFORD, "Dionysiac drama and the dionysiac mysteries", in *Classical Quarterly*, XXXI(1981), p.252-275.

¹⁷⁴ BIERL, o.c., p.132

¹⁷⁵ Marginale cultussen, zoals het strak georganiseerde Pythagorisme en Mainadisme, waren zowel een protest als een anti-structuur tegen de heersende πολις-cultus en -cultuur. Men reageerde vooral - door verheving (Mainadisme) of door taboeïsering (Pythagorisme) op het kannibalisme in het officiële offerritueel, dat als symptomatische voor de *transgressie* in de πολις beschouwd werd (DETIENNE, o.c., p.139)

Door (het verlangen naar) de *presentie* van Dionysos, waarvoor de Mainadische cultus als referentie diende, confronteert de tragedie de zelfbewuste πολίς met haar onvermogen om zich *met-politiek* te legitimeren. De *mythe*, waarvoor de god van het theater zelf als een soort *metonymie* fungeerde, was geen alternatief voor de noodzaak om voor *contingente* normen (νομοί) en beslissingen (κρίσεις) binnen het concept van de *contingentie* zélf een verantwoording te zoeken, hoe moeilijk dit epistemologisch gezien ook is. Waarom de mythe niet blijkt te werken als politieke *theologie* maar desondanks voortdurend met 'het politieke' geassocieerd blijft, dat is het probleem dat nu voorligt¹⁷⁶.

3.2. De goddelijke presentie als theateraal effect

De *presentie* van Dionysos in de tragedie lijkt het *representerende* karakter van de μυθος op te schorten. Hoe moeten we ons de relatie tussen die *presentie* (van de godheid, van het τυχη) en *representatie* (van de orde van de πολίς in de μυθος) voorstellen? De tegenstelling tussen *mythe* en πολίς is groot genoeg om door de betrokkenen (de Atheense πολιταί) als helder én als pijnlijk te worden ervaren. Het probleem is vooral de bepaling van de plaats en het verloop van deze manifestatie van heldere pijn, van een ervaring waarin inzicht en lijden samengaan. Een van de drama-tekst als residu van dit transformatieproces verengt het *discours* van de tragedie tot een *transscriptie*, tot een registratie van ideologische strategieën. Deze zouden dan verwerkt worden door een hypothetische toeschouwer, een a-sociaal individu dat al te snel als *subject* geïnterpreteerd dreigt te worden. Er moet dus een omweg gevolgd worden die niet ons niet alleen in staat stelt de *betekenis* van de tragedie te duiden maar ook het *effect* van dit theateraal betekenisproces op de Atheense κοινωνία. Het verschil tussen de tragedie en de literaire antecedenten (het epos in de eerste plaats) is immers niet zozeer tekstueel of semantisch van aard, dan wel *sociaal* en *politiek*. Deze sociaal-politieke context is te omschrijven als een overgangsgebied tussen een *mythische* orde en een *juridische* orde¹⁷⁷. Uiteraard is dit een kwalificatie *a posteriori*, want er zijn geen tekenen dat de πολίς van de 5de eeuw zichzelf als onaf beschouwde en zeker niet haar een juridisering van de politieke πράξις als τέλος voor ogen stond. De maatschappelijke orde waarin de tragedie een centrale institutie en ervaring vormde was gekenmerkt door de dominantie van de νομος

¹⁷⁶ Toch is de tragedie niet te duiden als een *kritisch* discours. De moderne notie van kritiek gaat uit van de denkbare mogelijkheid van een *subjectief oordeel* en een hieruit voortkomende *beslissing*. Die mogelijkheid is in de tragedie niet aan de orde. Niet de inhoud van een (subjectieve) beslissing komt ter sprake, maar het moment van twijfel als kern van de menselijke ervaring of als een bijzonder problematisch moment in de constitutie van een subject (LEHMANN, o.c., p.93). Deze twijfel vormt echter niet, zoals bij het *cogito* van Descartes, de grondslag van een affirmatief en autonoom oordeel. Daarvoor blijft de mythe, als voorgegeven structuur van dwang en onwetendheid (geconcretiseerd in het τυχη), té sterk op de voorgrond.

¹⁷⁷ JOOS, o.c., p.22-24

γεγραμμενος, die als *paradigma* gold voor de specifieke *normativiteit* van de πολις-orde. Die αρχη (*macht én beginsel*) van de νομος γεγραμμενος impliceerde echter niet dat de politieke πραξις beschikte over een *juridisch* discours. Hiervoor zou het nodig geweest zijn - en dat is opnieuw een vaststelling *a posteriori*: de πολις ervaart geen tekort aan volwaardig recht - dat de πολις een discours ontwikkeld had óver deze νομος dat haar *contingent* karakter kon ingepast hebben in een als *noodzakelijk* vooropgestelde theoretische eenheid. In het bijzonder had moeten vastgesteld worden waarin de *specificiteit* van de juridische norm dan wel bestaan had en welke *discursieve* consequenties dit had: dat zijn immers essentiële elementen in een *juridische dogmatiek*. De ethisch-politieke theorie van Aristoteles zet een stap in die richting, maar levert nog geen *rechtstheorie* op. Ook voor hem blijven politieke normen (νομοι γεγραμμενοι) *ethische* normen - of omgekeerd, in die zin dat de πολις het ethische τέλος bij uitstek vormt. Enkel in een retorische context krijgt de norm enig juridisch karakter¹⁷⁸. Bovendien lijkt in een *juridische* orde die zich manifest onderscheidt van een *politieke* orde - dit is natuurlijk ook een politieke strategie, maar daarom niet minder reëel - een gesubjectieerd normbegrip (een *subjectief recht*) onvermijdelijk te zijn. Aristoteles heeft geen subject nodig voor de teleologie van de πολις. Pas in het Romeins recht is er werkelijk sprake van een rechtssubject. De theoretische betekenis van de tragedie is, in het licht van deze context, de volgende. Zij vormt een *mogelijkheidsvoorwaarde* voor de reflectie van de politieke orde over zichzelf en maakt in die zin (niet minder, maar zeker niet meer) op termijn de ontwikkeling van een juridische dogmatiek mogelijk door in haar μυθος deze politieke orde te beschrijven vanuit een νομος γεγραμμενος die *contingent* is maar door de 'helden' als *noodzakelijk* en als *oorspronkelijk* wordt gehanteerd. Daarom kan de tragedie, als verschillend van het *epos*, enkel begrepen worden vanuit een theatrale ervaring die een politieke ervaring móet zijn.

Een analyse van de dramaturgische structuur van de tragedie kan dus pas inzicht opleveren in de ernst van het *discours* van de tragedie, als geprobeerd wordt te achterhalen welke sociaal-politieke risico's de πολις nam door dit *discours* als hoogtepunt van het zgn. zelfbewustzijn van de πολιτεια te institutionaliseren. Risico's die alles te maken hebben met de theatrale *blik* van de πολιτης: de bevestiging van het verlangen naar een tijdloze gemeenschap en de manifestatie van de *eindigheid* van elk contingent handelen, *a fortiori* politiek handelen¹⁷⁹. De onomkeerbaarheid

¹⁷⁸ zie hoofdstuk I § 3.4, met name *Rhet.*, I, III, 1-6 (1358a-1359a)

¹⁷⁹ "le texte subit un gauchissement au niveau de son sens, lorsqu'il s'inscrit dans le temps irréversible du spectacle. Cet aspect temporel est d'autant plus important que les pièces n'étaient jouées qu'une seule fois et que les poètes usaient très librement de la tradition mythique. La tragédie se révèle dans le temps, et n'existe ni avant, ni après sa 'représentation'." (JOOS, o.c., p.24)

van de tijd is een structureel gegeven van elke theateropvoering. Het is bovendien een belangrijke τοπος in de tragedie zelf: "il y a dans la structure de la tragédie quelque chose qui, dans une certaine mesure est *un refus du temps*"¹⁸⁰. De representatie van de *tijd* is dus het eerste element in onze analyse van het theatrale *effect*.

De enige antieke bron die iets over het reële of virtuele effect van de tragedie vertelt, is Aristoteles' **Poetica**. Het trefwoord καθαρισμός komt slechts tweemaal en nauwelijks gedefinieerd in de tekst voor¹⁸¹. Het begrip maakt deel uit van een ruimere definitie - ὁρος της οὐσίας, *afgrenzing van haar wezen* - van de tragedie:

ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορρίοις, δρῶντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

De tragedie is dus een nabootsing van een ernstige en afgeronde πράξις van [zekere] omvang, in een fraaie taal waarvan elke soort [gezongen, dan wel gesproken, kt] afzonderlijk aanwezig is in één van de delen, van handelende [personen] en niet door een vertelling, en die door medelijden en vrees de zuivering van deze emoties teweegbrengt.

(Poet., VI, 2-3)

Het is opmerkelijk dat Aristoteles ἔλεος (*medelijden*) en φόβος (*vrees*) als de *middelen* én als de *objecten* in dit zuiveringsproces ziet. Hij definieert deze elementen echter enkel in de **Rhetorica**. De definitie van ἔλεος:

ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκῇσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινὰ, καὶ τοῦτο, ὅταν πλησίον φαίνεται.

Laat medelijden een [vorm van] pijn zijn bij de verschijning van een kwaad, iets dodelijks of iets pijnlijks, dat iemand onverdiend treft, waarvan iemand zich kan voorstellen dat het hemzelf of de zijnen treft, en dat onmiddellijk lijkt te kunnen gebeuren;

(Rhet., II, viii, 2(1385b))

En van φόβος:

ἔστω δὴ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ.

¹⁸⁰ de ROMILLY, *Le temps dans la tragédie grecque*, Paris, 1971, p. 71 - mijn cursivering. Die weigering om de tijd louter als *continuïteit* te denken manifesteert zich volgens de Romilly het duidelijkst in het optreden van het koor.

¹⁸¹ in de (korte) definitie zelf (Poet., VI, 1449b), en bij een technische opmerking over plot-constructie, waar het woord enkel naar een ritueel verwijst (Poet., XVII, 1455b).

Laat vrees een [vorm van] pijn of verbijstering zijn vanuit de voorstelling dat een kwaad, iets dodelijks of iets pijnlijks, op komt is;

(Arist.*Rhet.*, II, II, 1 (1382a))

Ook in hun formulering sluiten beide termen bij elkaar aan, met dit verschil dat de nabijheid in *ἔλεος* *materieel* is en in *φοβος* *imaginair*. Als retorische begrippen kunnen ze echter niet zonder meer naar het theater overgeplaatst worden, omdat het object ervan (het zichtbare *fenomeen*, of de *φαντασία*, de *voorstelling*) in het theater steeds als *gerepresenteerd* verschijnt en niet als een *presente* werkelijkheid. Aristoteles maakt daarom een onderscheid tussen *λυπη* (*pijn*) en *παθημα* (*aandoening* of *affect*). Wat *ἔλεος* betreft is deze afstand relatief eenvoudig te overbruggen. In *ἔλεος* is er reeds sprake van een soort identificatie met het *κακον* (het *leed*) dat de ander overkomt. Daarbij komt nu een nieuwe identificatie tussen de speler en de *gerepresenteerde* figuur die structureel niet van de eerste verschilt, behalve dat er een mogelijkheid van (bewuste) *distantiëring* ontstaat. Die mogelijkheid is echter impliciet ook in het werkelijke *ἔλεος* aanwezig¹⁸². Aristoteles zet de stap van *ἔλεος* als *λυπη* naar *ἔλεος* als *παθημα* zelf door de elementen *ἀναξιος*, *onverdiend*, en *τυχη*, (*nood*)*lot*, in de *Poetica* te hernemen¹⁸³. Voor *φοβος* is dit alles veel minder evident en hij zwijgt dan ook over de specificiteit van dit *παθημα*. Nochtans ligt het voor de hand het ontstaan van de *φοβος*, net als het *ἔλεος*, in de *περιπετεια*, de (dramatische) *ommekeer* te situeren, zoals Aristoteles die definieert:

ἔστι δὲ περιπέτεια μὲν ἢ εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολή¹⁸⁴

de [dramatische] ommekeer is de verandering van de handelingen in het tegendeel ervan
(*Poet.*, XI, 1 (1452a))

De *περιπετεια* is dus een ommekeer van machtsverhoudingen en van talig-semantiche waarden, zoals het dispuut omtrent de *νομοι/νομιμα* in *Antigone* ten overvloede geïllustreerd heeft¹⁸⁵. Maar het zorgt ook voor een radicale verandering in de orde van de *tijd* en op een theaterscène betekent dat: in de orde van de *representatie*. De *περιπετεια* lost niets op, is geen ontknoping of verheldering van de *μυθος*, maar toont een inbraak in die *μιμησις πραξεως*. De goden willen

¹⁸² JOOS, o.c., p.28. Deze (virtuele) distantie in de identificatie zelf is hét kenmerk van de westerse theatertraditie.

¹⁸³ zie *Poet.*, X (1452a): *παρὰ τὴν δοξάν*, *tegen de verwachting in*, 'accidenteel'; en *Poet.*, XIII, 6 (1453a): *μη δια μοχθηριαν*, *niet door verdorvenheid [van karakter]*, dus ethisch gezien *onverdiend*.

¹⁸⁴ *Μεταβολή* is voor Aristoteles een sleutelbegrip, zowel in zijn *metafysica* (de *φύσις* als *ἀρχή μεταβολῆς*) als in zijn *politieke* filosofie (zie hoofdstuk IV, § 3.2). Dankzij dit concept is het mogelijk de *politieke tijd*, d.w.z. de *geschiedenis* te denken.

¹⁸⁵ zie hoofdstuk I en VERNANT, "Ambiguïté et renversement: sur la structure énigmatique d'*Oedipe-Roi*", in VERNANT & VIDAL-NAQUET, o.c., p.102.

de politieke orde naar hun hand zetten en eenheid stichten, maar in hun eeuwigheid is er geen plaats voor de *politieke* tijd, voor *verandering*¹⁸⁶.

Zo bestaat er tussen de politieke *legitimiteit* van Kreoon in *Antigone* en de gevolgen van het *μιασμα* (de *pollutie*) dat hij in zijn politieke *πραξις* veroorzaakt geen enkel *historisch* verband. De godheid heeft immers niets te maken met die legitimiteit. Hij kan geen soevereiniteit garanderen, hij kan enkel de *πολις* vernietigen en dit zonder dat hij zich kan of moet rechtvaardigen. Het *τυχη*, zoals zich dat in de *περιπετεια* manifesteert, vernietigt dus de politieke tijd zélf. In de *περιπετεια*, precies in de gerepresenteerde *μεταβολη*, vertoont de tragedie een *absolute onomkeerbaarheid*.

Vanuit het perspectief van de toeschouwer-*πολιτης* lijkt het vanzelfsprekend dat de *presentie* van de godheid - in een gebeurtenis die kantelt van *τυχη* (*noodlot*) in 'Ατη (*Noodlot*) - diepgaander reacties losmaakt dan *έλεος* omwille van een accidenteel en onverdiend ongeluk. Het *έλεος* was in zekere zin nog gebonden aan *contingentie* (het had even goed níet kunnen gebeuren) maar de godheid manifesteert zich als *noodzakelijkheid*. De godheid verschijnt in een betekenisveld - de politieke *μυθος* - waaraan hij geen betekenis kan verlenen, waarin hij een pure *betekenaar* is. De afstand die als element van identificatie aanwezig is in *έλεος* verdwijnt. In de retorische term *φοβος* heette het: *έκ φαντασιας μελλοντος*, *vanuit de voorstelling [van iets...] dat op komst is*. Dat 'op komst zijn' krijgt een beangstigende dimensie, want het ís er gewoon. Het is *present* in de figuur en in de *μυθος* waarmee de toeschouwer zich precies door zijn *έλεος* verzoend had: hij zit gevangen in een vicieuze cirkel.

Enerzijds lijkt de *presentie* van de godheid beheerst te kunnen worden door de *distantiëring*. Het *κακον* kan losgemaakt worden van de figuur en van de *μυθος* waarin de goden ondanks hun archaïsme en a-historiciteit toch als onderdeel van de *symbolische orde* van de *πολις* te plaatsen zijn, in de cultus. De concrete verschijning van het *τυχη* is dan een soort *supplement* van de politieke *contingentie*. De pest in Thebe bevestigt, zo is de eerste indruk, de theologisch-politieke *legitimiteit* van koning Oidipous. Anderzijds is dit goddelijke *supplement* echter compleet onvoorspelbaar, het valt niet te anticiperen en zelf juist níet *contingent*. De pest in Thebe valt binnen in de politieke orde - hoe precair die ook opgevat wordt¹⁸⁷ - als een *noodzaak*. De

¹⁸⁶ "Le divin qui accapare l'action tragique est en lui-même incapable de contenir le monde, *ni surtout la nouvelle cité*. Les Dieux grecs (...) [sont] tout-puissants uniquement dans le champ que leur épithète leur assigne. Ils ne peuvent fournir à l'homme de destin écrit dans le temps. Dès lors, la tragédie ne se clôt jamais." (JOOS, o.c., p.30 - mijn cursivering)

¹⁸⁷ Dat de voorlopigheid van elke politieke *πραξις* en zelfs van de *πολιτεια* als mentale constructie *an sich* als reëel ervaren werd, dat is ook expliciet aan de orde in de tragedie: "Doch einzig in der Tragödie konnte sich ein Diskurs entfalten, der, wenn keine Verneinung, so doch einen Zweifel an der Machtordnung des Daseins in Angriff nahm, indem er durch die Momentaufnahmen der Szene sinnlich fühlbar in Schrecken und Mitleid Stimme, Körper

theatrale *blik* op dit *τυχη* kan geduid worden als een mislukte ingreep van de (politieke) *cursor*, belichaamd in figuren als Kreoon (*Antigone*) en Pentheus (*Bacchanten*). Hij kan in eerste instantie de *blik* op het goddelijke niet transformeren in een *visie*. Het *supplement* van goddelijke *presentie* past nooit definitief in de *symbolische orde*.

De tragedie zou echter betekenisloos blijven indien de theatrale ervaring opgesloten bleef in een *fort/da*-spelletje tussen *ἔλεος* en *φοβος*, dus in een narcistische beweging waarbij de toeschouwer zelf steeds kan beslissen waar betrokkenheid eindigt en distantiëring begint. Dat zou een miskennen zijn van het *verlangen* dat de *blik* blijft beheersen. Joos suggereert dat de *vlek* van het *τυχη* de toeschouwer dwingt de *μυθος* zélf radicaal te herinterpreteren en in de *μυθος* de *noodzaak* van dit *τυχη* te zoeken. De toeschouwer wordt dus gedwongen tot een *retrospectieve anticipatie*: de *historische* tijd wordt besmet door het *presente τυχη* en dreigt haar representativiteit te verliezen: "La représentation théâtrale ne fonctionne que si le passé est maintenu présent dans la mémoire du spectateur tout en étant reconnu comme ce qui est définitivement dépassé. Or, il semblerait que la tragédie ait réussi l'impossible: représenter et faire vivre un temps absolument irréversible."¹⁸⁸ De *περιπετεια* als manifestatie van goddelijke *noodzakelijkheid* dwingt de toeschouwer de *μυθος* zoals die zich tot op dat moment heeft afgewikkeld letterlijk en figuurlijk te herzien in functie van die inbraak van de goddelijke *presentie*. De representatieve logica van de figuren in de *μυθος* waarop het *ἔλεος* zich heeft kunnen hechten wordt afgebroken. Elke anticipatie in de *historische* tijd is onmogelijk gemaakt. Paradoxaal blijft hieraan dat die goddelijke *realiteit*, deze *blik* op de *reële orde*, enkel zichtbaar is in een volstrekt gratuite, perfect omkeerbare en uitwisbare *representatie* van een scènisch object, zoals bv. de figuur van een bode. Het is niet de verschijning zelf die het politieke betekenisproces op de proef stelt, maar de samenloop van *μυθος* en *τυχη*, van *historische* tijd en *goddelijke* tijd: "D'une certaine façon, la tragédie vit et meurt d'une impasse de la pensée

und Gedanken aus der mythischen Umgebung heraussprengt und so den Akzent auf die Erfahrung von Ohnmacht und Leiden im Jetzt legte." (LEHMANN, o.c., p.71-72 - mijn cursivering). Dezelfde onzekerheid ziet Meier, waar hij het heeft over 'das mentale Unterfangen des Politischen' in de tragedie (o.c., p.43 e.v.).

¹⁸⁸ JOOS, o.c., p.32-33. *Retrospectieve anticipatie* lijkt de theatrale tegenhanger te zijn van wat in de narrativiteitstheorie *interceptie* (term van van Roermund) heet. Zo concludeert Culler over de narratieve logica van *Koning Oedipous*: "...it is obvious that much of the play's power depend on the narratological assumption that Oedipus's guilt or innocence has already been determined by a past event that has not yet been revealed or reported. Yet the contrary logic in which Oedipus posits an act in response to demands of signification is essential to the tragic force of the ending. These two logics cannot be brought together in harmonious synthesis (...). In so far as both these logics are necessary to the force of the play, they put in question the possibility of a coherent, noncontradictory account of narrative." (CULLER, *The pursuit of signs*, p.175). Helaas is Culler niet geïnteresseerd in een verschil tussen de *narratio* en de *materiële* opvoering, in het verschil tussen beiden als *mimetisch* gebeuren.

réflexive: comment penser l'Irréversible si le penser comme temps c'est déjà le fixer et l'inverser."¹⁸⁹

Het verdere verloop van de *καθαρσις* is als volgt te beschrijven. Als *objecten* van het tragisch effect hebben *έλεος* en *φοβος* zich geïnstalleerd bij de toeschouwer. Daarna komt het erop aan in Aristoteles' redenering dat ze zélf voor hun verdwijning zorgen. De tragische *φοβος* dankt zijn verschroeïend en *reëel* effect aan het feit dat de *goddelijke tijd* niet denkbaar is. In de **Physica** benadrukt Aristoteles de stelling dat het *το νυν* géén deel is van de tijd, dat de tijd niet bestaat uit een keten van *nu's*. Deze *premissie* is cruciaal om de tijd als beweging te kunnen denken en om een politieke tijd zonder *φοβος* mogelijk te maken¹⁹⁰. In de tragedie doorkruist dit onomkeerbaar *nu* evenwel de scheiding tussen verleden en toekomst, een scheiding die essentieel is voor een politiek discours. Daarmee wordt ook binnen de opvoering het vertrouwen geschonden in de distantie ten opzichte van de lijdende 'held' die voorwerp van *έλεος* is en dus ook het vertrouwen in de representatie zélf. De tragedie maakt de *reële orde* zichtbaar: de ongedifferentieerde psychische en sociale chaos waarin geen betekenisproductie meer plaatsvindt, alleen horror. Enkel *zichtbaar*, want als pure, van betekenis verstoken *betekenaar* is de reële orde niet *denkbaar*. Is dit vertrouwen in de *Darstellung* eenmaal geschonden en is het zover gekomen dat *φοβος* bijna letterlijk lichamelijk wordt dan verdwijnt de subtiliteit van het *έλεος* omdat de *historiciteit* van de held is verdwenen. Zodra echter de nabije beleving van dit *έλεος* opgeheven is kan de toeschouwer ook de angst ontvluchten. De dialectische beweging wordt afgerond. De *φοβος* (als *middel* dit keer) zorgt voor de *καθαρσις*, de *zuivering* van *έλεος* en het verdwijnen van dit *έλεος* zorgt op zijn beurt voor de vlucht - de vlucht voor de *φοβος*. De toeschouwer lijkt veilig te kunnen terugkeren naar de *contingentie* van de historisch-politieke orde. Hij en zijn medeburgers hebben de noodzakelijkheid van het *τυχη* heel even aan den lijve ervaren. Ze kunnen daar echter verder niets mee doen, omdat de politieke *πραξις* anticipatie en omkeerbaarheid - dat wil zeggen: maakbaarheid van de *κοσμος*, de *orde* - vereist.

Het ingrijpen van de goden in een *μυθος* die voor de toeschouwer perfect begrijpbaar en *representatief* voor zijn politieke *πραξις* heeft *affecten* gemobiliseerd die niet meer in het politieke discours (als *πραξις*) onder te brengen zijn. De *omkeerbaarheid*, het vermogen tot verandering van en in de politieke orde is op haar grenzen gestoten. Die ervaring van *transgressie* is nauwelijks bespreekbaar.

¹⁸⁹ JOOS, o.c., p.35

¹⁹⁰ *Phys.*, IV, X, 218a7-10 - zie hoofdstuk IV, § 2.6

3.3. De goddelijke presentie als politiek effect

Het probleem van de *politieke* betekenis van het theatrale effect is niet opgelost met de vaststelling van deze impasse. Uit de schets van de dialectische werking van ἔλεος en φόβος bij de toeschouwer, kan de foute indruk ontstaan dat het om een *individueel* gebeuren gaat of om een proces dat de gemeenschap - in zoverre die bij de cultus (nog) een realiteit is - definitief vernietigt. Καθαρσις als een pijnstillertje bij het 'lijden aan de *individuele*' (Nietzsche). De vraag naar *Darstellbarkeit* en daarmee naar theatrale representatie wordt groter naarmate de gemeenschap zichzelf, in de *Darstellung*, sterker ervaart als een *gedeelde* gemeenschap, een "communauté de la non-présence"¹⁹¹ Dat die gemeenschappelijkheid in de theatrale ervaring bij de tragedie grotere spanningen veroorzaakt dan moderne publiekservaringen heeft te maken met de tastbaarder tegenstelling tussen *representatie* en *presentie*. Hoewel de cultus binnen de πολις-structuur georganiseerd werd, behoorde de *presentie* van de goddelijke orde uitsluitend tot de orde van de religie. En ondanks het feit dat de opvoeringen georganiseerd werden binnen een festival dat in belangrijke mate de structuur en het verloop van een cultus is blijven behouden, re-presenteerde de tragedie in haar μυθος in eerste instantie een politiek - of minstens *politisierend* - discours. Het *sociale* probleem is dus niet zozeer dat hier twee *symbolische ordes* - die van de religie en die van de πολις - naast elkaar bestaan en zelfs institutioneel verstrengeld zijn, wel dat de grenzen tussen beiden bewust brutaal geforceerd werden. Elke *symbolische orde* markeert en definieert voortdurend grenzen (en dus tegelijk: *transgressies*), maar sluit daarmee ook elke concurrerende *symbolisering* binnen haar eigen betekenisdiscours ondubbelzinnig uit.

De impasse zou kunnen doorbroken worden door een *sociaal nulpunt*¹⁹² te poneren, een *fictief oorspronkelijk* moment waarin alle sociale verhoudingen uit elkaar vallen, een toestand waarin de terreur in een gegeven gemeenschap veralgemeend is. Zo'n sociaal nulpunt is zeker niet (de representatie van) een *historische* werkelijkheid, maar eerder een *epistemologisch* experiment, een hulpconstructie om de ontwikkeling van de *mythische* orde naar de *politieke* (en later de *juridische*) orde *a posteriori* te kunnen duiden. Deze anti-gemeenschap is zo algemeen dat de notie van φόβος nauwelijks bruikbaar is omdat deze een *object* nodig heeft dat geanticipeerd kan worden: een geordende φαντασια, een *referent*. Die voorstelling ontbreekt want de terreur is een pure *betekenaar*, die opduikt in de gedaante van de φόβος voor de φόβος zelf¹⁹³. Deze grondeloze

¹⁹¹ zie § 1.5 van dit hoofdstuk

¹⁹² 'degré zéro du social' (JOOS, o.c., p.37)

¹⁹³ Bataille's distictie tussen het *homogene* (het productieve, het verbindende, samengevat: de beperkte economie en de staat) en het *heterogene* (de *socialiteit* die daaraan ontsnapt en enkel verspilt) kan dit verhelderen: "La réalité hétérogène est celle de la force et du choc. Elle se présente comme une charge, comme une valeur, passant d'un objet

φοβος zou vastgelegd kunnen worden in een *imaginaire orde*, als uitgesteld object van verlangen. Het is echter niet mogelijk om deze *heterogene* socialiteit vast te leggen in een *wet* en in een *symbolische orde*. In deze imaginaire anti-gemeenschap is de *transgressie* zo veralgemeend is dat ze niet als transgressie herkend kan worden. Dat wil dus eigenlijk zeggen dat *verlangen* en *object* van verlangen (=vervulling) voortdurend samenvallen, dat zgn. produktiviteit onmogelijk is omdat dit juist een afstand tussen verlangen en vervulling veronderstelt. Deze verspilling kan ook niet in een economie worden opgenoemen omdat daarvoor het tegendeel (nl. produktiviteit) noodzakelijk is: verspilling heeft als begrip immers pas betekenis als ook dit tegendeel mogelijk is. Enkel bij die denkbare mogelijkheid kan er over (*ruil*)waarde gesproken worden, over ethiek en over normativiteit *tout court*. Het puur epistemologisch karakter van een constructie als dit sociale nulpunt blijkt hieruit eens te meer: een (imaginaire) economie van de verspilling is niet denkbaar als er geen (historische) produktieve economie bestaat. Maar het omgekeerde geldt evenzeer: daarom is er een *wet* nodig die de *transgressie* kent en erkent.

Het *sociaal nulpunt*, als *imaginaire orde* vertoont de de structuur van een *onbewust systeem*. Daarom wordt het verdrongen en treedt er een *ensor* op die wél een *symbolische orde* tot stand kan brengen en sociale regels opleggen. Die *ensor* is de *mythe*¹⁹⁴. Wat gebeurt er in de *mythe*? Vanuit het sociale *nulpunt* creëert de (niet-gepolitiseerde) κοινωνία *hypostases*, reïficaties van objecten van (gewelddadig) verlangen die een produktieve socialiteit onmogelijk dreigen te maken. Samen vormen die het antieke *pantheon* van godheden zonder soevereiniteit, zonder anticipatie of prospectie. De φοβος voor de grenzeloze verspilling worddt verplaatst naar een κοσμος waarin de verspilling tot norm verheven is, waarin het arbitraire van de *wet* (haar *contingentie* dus) verabsoluteerd is. Dat is de Δίκη van Zeus zoals ze in de πολις voortleeft: een arbitraire *gerechtigheid* die de menselijke (politieke) gerechtigheid antithetisch kan bepalen. Om te

à l'autre, à peu près comme si le changement avait lieu non dans le monde des objets, mais seulement dans les jugements du sujet. Ce dernier aspect ne signifie pas cependant que les faits observés doivent être regardés comme subjectifs." (BATAILLE, "La structure psychologique du fascisme" [O.C.I], p.347). Dit heterogene gebied wordt gevormd door 'la violence, la démesure, le délire, la folie' en is gestructureerd naar analogie van het *onbewuste systeem*: geen deel/geheel-verhoudingen, geen verschil tussen wezen, waarde en affect, dus geen betekenende structuur. Het *imaginaire* van dit *sociaal nulpunt* betekent niet dat het sociale verdwenen is, of nog niet ontstaan. Integendeel, het is een *supplement* is bij de gemeenschap en *a fortiori* bij de κοινωνία en de πολις. Als *historisch* nulpunt zou het meteen politiek onschadelijk kunnen gemaakt worden, *quod non*.

¹⁹⁴ Deze ontwikkeling zou *juridisch* geduid kunnen worden. Vanuit een *natuurstaat* van ongedifferentieerd geweld ontstaan er normen die in eerste instantie het geweld isoleren en tot louter symboliek maken (het *offer*), om daarna de schadelijkheid van dit geweld vanuit een gehypostasieerde socialiteit zélf te bestrijden middels een *soevereine instantie* die finaal oordeelt: de Staat, het Recht. Zo'n logica is echter niet in staat is om aan te geven waarom en hoe het *heterogene* geweld in een symbolische orde kan ondergebracht worden, tenzij door de inpassing in een *gejuridiseerde* tijd te anticiperen in de *natuurstaat*. Die inpassing van handelingen in een historische notie van tijd, waarin ze niet meer onderworpen zouden zijn aan het onomkeerbare *nu* van de mythe is voor de πολις juist hét probleem.

voorkomen dat het sociale leven zich stort in haar eigen (*reële*) vernietigingsdrift - wordt deze drift *gereïficeerd* in de mythe van het pantheïsme: "...il faut identifier les Dieux grecs en fonction de la définition générale des objets de terreur. Les Dieux sont les désirs réfléchis, *immédiatement réalisés*, des hommes. Ainsi la vie sociale de l'âge mythique reposait sur un *réification* de l'imaginaire, et non sur son organisation."¹⁹⁵ De *imaginaire orde* wordt als *mythe* geïntegreerd in de *symbolische orde* om te vermijden dat de narcistische (of: *heterogene*) verlangens in de *reële orde* kantelen. Tussen de *imaginaire* en de *reële orde* heeft zich de *wet* geplaatst, als een *categorische imperatief*: zelf heeft ze geen betekenis, maar ze verleent betekenis door symbolisering mogelijk te maken. Deze *wet* die het verlangen definitief uitstelt bestaat echter alleen bij gratie van haar tegendeel, de onmiddellijke vervulling (*begeerte* of 'obscene enjoyment'): de wet bevat *zélf* een (heterogeen) *supplement*¹⁹⁶. De pre-politieke gemeenschap reïficeert dus dit *supplement* in haar *pantheon*. De *πολις* blijft deze verdrongen begeerte erkennen in de cultus, maar verhindert tegelijk dat ze aan de orde komt in de politieke *πραξις*. De ervaring van de *φοβος* toont echter dat deze begeerte zich niet zonder meer laat opsluiten op de Akropolis. De tragedie en de politieke orde waarin zij zich bevindt kunnen ook hier - zij het opnieuw *a posteriori* - begrepen worden als een overgangsgebied. In de *mythische orde* van goden als *hypostases* leidt de gemeenschap haar *πραξις* en haar normen (de *ἀγραπτα νομιμα*) rechtstreeks uit deze goddelijke *κοσμος* af. De *juridische orde* echter, begrepen vanuit de politieke *theologie*, legitimeert haar specifieke 'organisatie van het verlangen' door de *alteriteit* van de (even symbolische) *goddelijke orde* tot op zekere hoogte te erkennen, eventueel puur formeel. In tegenstelling tot deze *moderne* verhouding tussen politiek en theologie, garanderen in de *πολις* van de tragedie beide symbolische ordes elkaar niet: ze worden enkel naast elkaar geïstitutionaliseerd.

De *mythe*, gebaseerd op tijdloosheid en op de onomkeerbaarheid van *το νυν*, is echter niet bestand tegen een oprukkende *historiciteit*. Door in haar normen te verwijzen naar een (goddelijke) *Δικη* die ontoegankelijk is, is de *φοβος* is deel gaan uitmaken het handelen *zélf*. In een historische orde worden echter *verlangen* en *handelen* (*πραξις*) van elkaar losgekoppeld en in een tijdsperspectief geplaatst. Vanuit het verlangen kan het handelen geanticipeerd worden en kan de vervulling in de *πραξις* onderworpen worden aan een menselijke wet: de notie van tijd maakt de *νομος γεγραμμενος* mogelijk. De symbolische orde - de *πολιτεια* - die op dat ogenblik tot stand komt bevat de kiemen van een proces van *juridisering*. Door zich te onttrekken aan het

¹⁹⁵ JOOS, o.c., p.40 - mijn cursivering

¹⁹⁶ vgl. Slavoj ŽIŽEK, *For they know not what they do. Enjoyment as a political factor*, London, 1991, p.230-232, verwijzend naar LACAN, *Écrits*, p.765 e.v.

pantheon als oorsprong van de *wet* (als Δίκη of Θέμις) heft de πολίς immers de *imaginaire* vrees voor het sociale nulpunt niet op, maar dwingt zij de πολῖται tot reflectie - een behoefte die echter niet als zodanig erkend wordt, historisch gezien. Wat echter wél duidelijk wordt, is dat die nieuwe *politieke* legitimiteit tot stand moet komen in een *mimetisch* discours waarvoor de tragedie zelf het *paradigma* levert.

In de tragedie, als moment waarop de notie van *historiciteit* zich aandient, verschijnen de 'helden' en de goden nog even *gereïficeerd* als in de mythe en blijft hun tijdsperspectief even onomkeerbaar. Zo wordt het lijk van Polyneikes in *Antigone* steeds opnieuw begraven en toch blijven de boze goden de stad Thebe bestoken met afgerukte lichaamsdelen. De μῦθος weigert deze a-historiciteit echter te aanvaarden.

De Wachter in de proloog van *Agamemnoon* probeert zichzelf en zijn publiek ervan te overtuigen dat hij wacht op de *werkelijkheid* die hij onder onder ogen moet zien. Hij wil een zekerheid, letterlijk een *signaal*, om de *representativiteit* van zijn verhaal te doen kloppen:

νῦν δ' εὐτυχῆς γένοιτ' ἀπαλλαγῇ πόνων

εὐαγγέλου φανέντος ὀρφαίου πυρός.

Moge nu een gunstig lot mij verlossen van mijn last,

een gunstig bericht van vuur dat schittert doorheen de duisternis.

(Aisch.*Agam.*, 20-21)

Hij kan echter niet beletten dat de goden hun gang gaan, dat deze *mythische hypostases* de πολίς als *historische* gemeenschap en de historische tijd zélf dreigen te vernietigen. Hij wijst in zijn wanhoop echter ook op het radicale en onverzoenlijke verschil tussen deze goden, met hun ongedifferentieerde verlangens, en de politieke πράξις buiten het theater¹⁹⁷.

De tragedie blijft politiek relevant zolang het optreden van de ongecensureerde goden φόβος blijft veroorzaken, zolang de keerzijde van de *wet* zichtbaar blijft. Dat wil zeggen zolang de *begeerte*, de onmiddellijke gemeenschappelijkheid als *vervulling* zoals die in het stellen van de (politieke) wet meespeelt niet erkend wordt als onderdeel van die wet zélf en vervolgens theoretisch (en dogmatisch) gerecupereerd wordt¹⁹⁸. Zolang de κοινωνία de *politiek*-symbolische orde (de

¹⁹⁷ Dit vormen zijn afsluitende woorden (Aisch.*Agam.*, v.37-39; zie § 1.2 van dit hoofdstuk. Het probleem wordt door de Areopaag (in de *Eumeniden*) niet opgelost, integendeel. André Green stelt dat Athena gedwongen wordt de plaats van de dode vader (die borg staat voor de erkenning van de wet: zie hoofdstuk II, § 1.2, verwijzend naar LACAN, o.c., p.556) *lichamelijk* in te nemen, met haar doorslaggevende stem. Als meest mannelijke godin is ze daartoe in staat, maar als vrouw opent ze ook de mogelijkheid van een andere dan de patriarchale legitimatie van de macht. Anders dan een orakel dat de autoriteit zélf legitimeert, dwingt haar uitspraak de πολίς echter om de *transgressie* (van de wet) elke keer opnieuw te interpreteren: "Le jugement n'est plus alors le couronnement d'un père légiférant mais le dévoilement d'un discours qui doit se soutenir de ses incertitudes et ses limitations. Le corps du jugement est un corps mutilé: il révèle dans sa mutilation le sens de la transgression qui a ouvert le procès sans parvenir à faire parler la toute-puissance phallique laissée en dehors d'elle, sans avoir pu l'entendre se prononcer." (*Un œil en trop: le complexe d'Œdipe dans la tragédie*, Paris, 1969, p.83-84)

¹⁹⁸ Aristoteles doet met zijn notie van ἐπεικεία een poging in die richting, maar hij werkt dit enkel *retorisch* uit (zie hoofdstuk I, § 3.4 en § 4.4 van dit hoofdstuk).

πολιτεία) niet als *exclusieve* organisatievorm van het verlangen heeft erkend, zolang blijft de φόβος als vrees voor het *sociale nulpunt* bestaan. In de tragedie wordt die gevreesde mogelijkheid als pure *presentatie* ervaren, het sociale nulpunt is een *betekenaar* die zich niet laat opnemen in een *symbolische orde*. De *presente* godheid, opgevoerd in de tragedie, heeft zich bevrijd van de *sensor* die de *mythe* is. De *politieke* gemeenschap heeft de goden niet meer nodig om normen voor haar πράξις te ontwikkelen, en de goden lijken zich te wreken voor deze ὕβρις - alsof de πολίς haar contract (= de *mythe*) heeft opgezegd zij dus zelf ook niet meer gebonden zijn. Ondanks de dubbele symbolisering - de goden in de mythe, de gemeenschap in de πολιτεία - is het geweld dat de tragedie losmaakt niet te beheersen, noch door de sensor-als-mythe, noch door een politieke sensor. Geen van beiden heeft enige autoriteit op het terrein van de andere. Het risico blijft dus *present*. Het enige dat per hypothese dit risico onder controle kan krijgen is het voortschrijden van de *historisering*, van het denken van de tijd als *proces*: "En fait, la conscience du temps tue les Dieux de la Mythologie. La double réflexion révèle laprovenance humaine des désirs réfléchis en les distinguant temporellement des actions qui les réalisent. L'homme prend possession des actes dont il est le lieu et se pose comme agant. Du coup, dans l'imaginaire, les désirs réfléchis se confondent avec les agressions possibles d'autrui."¹⁹⁹ Joos komt tot het (vanuit ons historisch perspectief terechte) besluit dat finaal enkel het *juridisch* denken de *heterogene* terreur die in de tragedie zichtbaar is gebleven kan controleren. De mogelijkheden tot het vervullen van verlangens kunnen beperkt worden, maar dat is niet essentieel voor een *juridisch* discours. Fundamenteler is dat er een onderscheid kan gemaakt worden tussen *geanticiperde* bedreiging (met geweld) en *imaginaire* bedreiging. Aristoteles' definitie van φόβος bevat twee elementen: φαντασία (*voorstelling*) en μέλλειν (*het toekomstige*). Beide elementen kunnen uit elkaar gehaald en aan een afzonderlijke kwalificatie onderworpen worden. Dat gebeurt in de *historisering*. *Juridisering* gaat nog een stap verder. De feiten die in een φαντασία tot een (imaginaire) orde worden geconstrueerd worden losgekoppeld van de *mytho-logica*, van het netwerk van relaties waarin ze met elkaar in een betekenisvol geheel zijn verbonden. De homologatie van de eenheden in de *voorstelling* is onderworpen aan andere (historische) criteria dan de vaststelling van de relaties tussen die eenheden. Meer nog, in een *juridisch* discours bepaalt de representatieve logica ook de criteria om de samenhang te beoordelen: dat is de specifieke atomistische notie van *causaliteit* die de juridische dogmatiek hanteert. Op die manier kan de atomisering van die in de contingente *politieke* πράξις blijkt te heersen verzoend worden met het principe van κινήσις (*beweging*) - Aristoteles' notie van μεταβολή, *verandering*. Dat is het belang van de tragedie als *mimetisch*

¹⁹⁹ JOOS, o.c., p.41

paradigma: zij maakt het verschil zichtbaar tussen de representatie van een *πραξις* en de representatie van (imaginaire) *voorstellingen*. Maar ze verbindt daar geen dwingende politieke conclusies aan, ze weigert de goden te recupereren in een politieke theologie.

3.4. De tragische 'held' als zwijgend subject

Om de grote afstand tussen de tragedie als ervaring van *φοβος* en het ontstaan van de mogelijksvoorwaarden voor een *juridisch discours* in beeld te krijgen, wordt de notie van tragisch *subject*²⁰⁰ onderzocht. Naast de problematisering van de *tijd* is het proces van subjectivering (en de weerstand ertegen) immers een gemeenschappelijk kenmerk van de theatrale ervaring in de tragedie en van de politieke orde die gebaseerd is op de *νομος γεγραμμενος*. Wordt er in de tragische *ervaring* wel een subject geconstitueerd? De vraag valt in twee delen uit elkaar: de vraag naar het subject in de *μυθος* en *op* de scène, en de vraag naar het subject dat de tragedie opgevoerd ziet, de toeschouwer. Daaruit ontstaat een derde, omvattender vraag, nl. naar het subject-denken als zodanig in de tragedie en in de normatieve orde van de *πολις*. Vanuit een analyse van het dramatisch subject zouden we kunnen komen tot een inzicht in de (hypothetische) subjectiviteit van de *blik*, van de toeschouwer. Deze hypothetische analogie is verantwoord omdat wij hebben vastgesteld²⁰¹ dat zowel de *ὑποκριται* als het koor esthetisch-politieke posities innemen die dicht aansluiten bij de *politisering* van de gemeenschap zelf: de *κρισις* van de toneelspeler, de bemiddelende plaats van het koor.

Het *discours* van de tragedie is zo ingrijpend omdat op de scène een figuur verschijnt die *object* wordt van een (theatrale) *blik*. Dit betekent een *ommekeer* (in de sterke betekenis van *μεταβολη*) ten opzichte van de vroegere objectiviteit van de *mythe* die steeds bemiddeld werd door een *ραψωδος* (*verteller*)²⁰². Die *ommekeer* is tragisch omdat het gaat om een figuur die tot *zwijgen* gedoemd is en die in zijn zwijgen als 'held' geconstitueerd wordt. Het tragisch karakter van deze 'held' op de meest uiteenlopende wijze begrepen. Rosenzweig noemt de (antieke) tragische held 'das metaethische Selbst': "Die ganze Welt, und insbesondere die ganze sittliche Welt, liegt in

²⁰⁰ Aan het begrip *subject* geven wij hier een minimale betekenis: "le sujet, c'est-à-dire l'être de celui qui fait ou subit l'action qui est exprimée par le verbe (...) a, sinon tout de suite quelque chose comme une 'nature' ou un 'propre', du moins une figure qui peut permettre de le reconnaître, d'être rendu parfaitement égal ou identique à tel ou tel ensemble d'attributs ou de prédicats". (GRAVEL, o.c., p.92-93) Deze definitie combineert een linguïstische operatie met Kants definitie van *Sein*: "Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst." (Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p.533). Deze zwakke notie van *identiteit* houdt de plaats voor het tragische open, als voortdurende breuk van die identiteit in de *copula*.

²⁰¹ in § 2.4 en 2.5 van dit hoofdstuk

²⁰² vgl. LEHMANN, o.c., p.126

seinem Rücken; es ist 'darüber hinaus', - nicht als ob es sie nicht brauchte, aber in dem Sinn, daß ihre Gesetze nicht als seine Gesetze anerkennt, sonder als bloße Voraussetzungen, die ihm gehören, ohne daß es hinwiederum ihnen gehorchen müßte. Die Welt des Ethischen ist dem Selbst bloß - 'sein' Ethos; weiter ist nichts von ihr geblieben. Das Selbst lebt in keiner sittlichen Welt, es hat sein Ethos. Das Selbst ist meta-ethisch."²⁰³ Daarom is er slechts één taal die helemaal bij hem past, nl. het *zwijgen*, omdat geen enkele semantiek hem nog verbindt met een kosmische orde, bij de goden of in de *πολις*. Hierop wijst ook Benjamin, met Nietzsche²⁰⁴: het *spreken* van de 'held' hinkt altijd achter zijn handelen en zijn *karakter* (ἦθος) aan en het wordt daarmee een onvermijdelijk teken van mislukking. Benjamin komt echter, anders dan Rosenzweig, niet zo onder de indruk van de trots van die eenzame held: "Das tragische Schweigen weit mehr noch als das tragische Pathos wurde zum Hort einer Erfahrung vom Erhabnen des sprachlichen Ausdrucks. (...) Die griechische, die entscheidende Auseinandersetzung mit der dämonischen [= mythische, kt] Weltordnung gibt auch der tragischen Dichtung ihre geschichtsphilosophische Signatur."²⁰⁵ Zowel Rosenzweig als Benjamin zien de dubbelzinnige positie van de tragische 'held' ten opzichte van een historische orde waarin hij niet lijkt thuis te horen - een wereld van (ethisch-politieke) wetten, van uitstel en verdringing. Voor Rosenzweig heeft dit de metafysische consequentie dat de ethiek gefundeerd kan worden in een meta-ethische *subjectiviteit*, voor Benjamin wijst die meta-ethische *presentie* op de onontkoombaarheid van een *historische* orde waarin er nooit zoiets als een *vervuld* subject denkbaar is. Maar bij beide filosofen is de tragische 'held' niet in staat zijn positie in een (politiek) *λογος* onder te brengen, en dus zwijgt hij. Niet toevallig lijkt hij sterk op Mozes die het volk van Israël naar het Beloofde Land mocht leiden, die dit land mocht overschouwen maar nooit binnentreden.

De 'held' zoekt in de *πολις* dus een *schuilplaats* ('Hort') tegen de vernietigingskracht van de goden-van-de-mythe. Hij kan die niet vinden omdat hij medeplichtig is aan dit *discours* dat de tijdloosheid blijft cultiveren. Dat is zichtbaar bij Prometheus, zelf nog een god, die zijn lijden

²⁰³ Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M., 1921, p.96-97

²⁰⁴ NIETZSCHE, o.c., p.103. Hij wijst op het op het oppervlakkige spreken van de 'held', dat slechts op zijn ware betekenis beoordeeld kan worden in de context van het koor dat, anders dan de individuele figuren, het geheel *bezieet* en *overziet*.

²⁰⁵ BENJAMIN, o.c., p.90. Die 'Signatur' houdt volgens Benjamins logica in dat *geschiedenis* ('historische Zeit') zélf pas voor het eerst denkbaar wordt gemaakt, en dat precies daaraan de 'held' ten onder gaat. De 'geschiedenis' kan, in Benjamins messianistisch perspectief, immers nooit vervuld zijn, terwijl de *presentie* van de 'held' het tegendeel suggereert (vgl. BENJAMIN, "Trauerspiel und Tragödie", p.134-135). Maar ook los van Benjamins *eschatologie*, is de weerstand van de goden tegen een (maatschappelijk blijkbaar onvermijdelijke) *historisering*, hét punt waar de wegen van mythe en tragedie uit elkaar gaan. De mythe kent immers geen geschiedenis.

enkel kan stillen door naar ànder lijden te luisteren²⁰⁶. De 'held' zoekt zwijgend en luisterend naar de *betekenis* van zijn lijden en hij verleent daarmee aan een *ander* volmacht over dit betekenisproces. Geen zelfbewustzijn dus, maar een *constitutieve* afhankelijkheid van het woord van de ander²⁰⁷. In de *objectivering* van de 'held', in zijn blootstelling aan een dubbele *blik* - van het koor en van het publiek - ontstaat een *τοπος* van waaruit gevraagd kan worden naar zijn constitutie van deze 'held'. Het discours van de *blik* - dus het discours van de *ander* - kan het tragisch subject constitueren, niet zijn vermeend zelfbewustzijn²⁰⁸. De 'held' als virtueel *subject* brengt geen *prospectiviteit* tot stand, geen *anticipatie* van zijn handelingen die hem macht zou geven over zijn eigen handelen. Hij roept enkel een 'antizipierte Nachträglichkeit' (term van Lehmann) op. De 'held' stuwt zichzelf niet voort maar komt terecht in de valkuilen van een *imaginair* zelfbewustzijn. Hij is enkel nog in staat om *nu* de vragen te stellen die hij *achteraf* zou gesteld hebben, na het aanschouwen van resultaat van zijn handelen. Hij kan het *τυχη* anticiperen en perfect voorspellen wat met hem moet gebeuren maar hij kan er niets aan veranderen. Dit *weten*, belichaamd in een orakelspreuk, is gevaarlijker dan niet-weten. In het orakel manifesteert het *τυχη* zich haast linguïstisch-letterlijk als *pure betekenaar*: "Die Struktur des Orakels manifestiert die Zeitform die das Dasein des Subjekts prägt: Es wird gewesen sein"²⁰⁹.

Voor onze probleemstelling betekent dit alles dat de 'held' getekend is door de attributen van de goden - onmiddellijkheid, tijdloosheid, onsterfelijkheid - maar dat hij dit niet in *macht* (goddelijk noch politiek) kan omzetten. Hij is door zijn representatie in de *ὁποκριτης* vervreemd van de *mythe*. Die dubbelzinnigheid maakt hem voor de toeschouwer tot een figuur die uitstekend in staat is om de grenzen van die orde en van haar *contingentie* te observeren, maar als *πολιτης* wordt hij gediskwalificeerd door de *ὕβρις* die uit zijn streven naar *soevereine* macht blijkt. Het volstaat dus niet om de goden te vervangen door een (vervuld) politiek *subject* om de *noodzakelijkheid* van de wet (= haar *φυσικς*) te constitueren.

²⁰⁶ zie § 1.4 van dit hoofdstuk

²⁰⁷ LEHMANN, o.c., p.133-137

²⁰⁸ "Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question. (...) Je m'identifie dans le langage, mais seulement à m'y perdre comme un objet." (LACAN, o.c., p.299-300). Het is de blootstelling aan het *verlies* die ook, in Lehmanns redenering, de 'geboorte' van het theater vormt.

²⁰⁹ LEHMANN, o.c., p.143-145. Deze tijdvorm ('futur antérieur', of "ce que j'aurai été pour ce que je suis en train de devenir", vgl. LACAN, o.c., p.300) is als *geanticipeerde Nachträglichkeit* de subjectieve keerzijde van de *retrospectieve anticipatie*, van de representatie van de tijd die de toeschouwer ervaart als verweer tegen de *φοβος*. Dit proces van objectivering dwingt hem in de eerste plaats tot herziening van zijn eigen (virtuele) subjectiviteit in de *πολις*. Wat de trotse 'held' overkomt in zijn fatale subjectivering bepaalt onmiddellijk de manier waarop de toeschouwer-*πολιτης* zich in de (gepolitiseerde) *κοσμος* situeert.

3.5. De tragische 'held' als onmogelijk subject

Elke toepassing van de notie van *subject* op de tragische ervaring kan niet anders dan *nachträglich* zijn. Of wij nu de constitutie ervan in de tragedie zelf accepteren of niet: vooraf bestaat er geen subject, achteraf bestaat het misschien.

Een illustratie van dit precaire subject en van de *Nachträglichkeit* van elk inzicht in het handelen van de 'held' - met de verwijzing naar het orakel, geeft Oidipous, nadat hij zich de ogen uitstak:

Ἀπόλλων τάδ' ἦν, Ἀπόλλων, φίλοι,

ὁ κακὰ κακὰ τελῶν ἐμὰ τάδ' ἐμὰ πάθεα.

ἔπαισε δ' αὐτόχειρ νιν οὔτις, ἀλλ' ἐγὼ τλίμων.

Apollo was het, Apollo, vrienden,

de vervulling van kwalen, mijn kwalen, mijn lijden,

maar deze hand sloeg toe, [de hand van] niemand, maar de mijne, ik ellendige.

(Soph. *Oid.T.*, 1329-1331)

De godheid, wiens orakelspreuken eerst nu (*nachträglich*) begrepen kunnen worden, manifesteert zich als het object van Oidipous' verlangen, letterlijk als *τελος*, *eindpunt/vervulling*. Met die vervulling is echter elke *identiteit* in het handelen van het subject Oidipous verloren gegaan. Het *eigene* valt alleen toe te schrijven aan de Ander. Opvallend is dat die Ander (de godheid) evenmin *teleologisch* kan geduid worden, omdat hij geen tijdsdimensie kent en bovendien niet als *subject* getoond wordt²¹⁰. Op de vraag van het koor naar een *δεινὰ δρασσας*, een *dader van gruwelijke dingen*, moet Oidipous antwoorden met een *aporie*, met een onmogelijke formule die oorsprong en effect van verlangen (om alles te weten, met name juist omtrent die oorsprong) moet verbinden met een zwakke *copula*.

Gravel beschrijft deze logica als volgt: "une machinerie logique et conceptuelle dont les termes nous semblent se nouer autour de l'équivoque rendu possible par le double sens du verbe être, *assertion d'identité entre un sujet et un prédicat, et, déclaration de l'être ou de l'exister du sujet* qui devrait être ainsi défini, et qui nous semble porter sur l'impossibilité pour ce sujet de se constituer ou d'être de son investissement complet dans le jeu de ces termes. Si l'on veut, nous aurions l'impossible coïncidence du sujet du désir, du sujet de l'investissement, et du sujet métaphysique, du sujet comme terme posé dans l'être d'une identité."²¹¹

Hij onderzoekt drie voorwaarden voor de constitutie van een *subject*, elementen die de betekenis van deze logica van het *verlangen*, van een *imaginaire* orde (in de tragedie) die weerstand biedt aan *symbolisering*, bloot te leggen:

²¹⁰ Ondanks een vertaaltraditie in die richting, waardoor Oidipous zich als het ware verontschuldigd en de kwalen aan Apollo als verantwoordelijke toeschrijft (zie GRAVEL, o.c., p.98-100). Vgl. ook Said: "la réponse d'Œdipe (...) ne distingue pas, comme on pourrait le croire à première vue, entre deux catégories de maux qui seraient dus les uns à la volonté d'Apollon, les autres à l'action d'Œdipe. Elle distingue deux niveaux de causalité pour les mêmes faits." (*La faute tragique*, p.214) Het is overigens de vraag is of het wel gaat om (de vaststelling van) oorzakelijkheid.

²¹¹ GRAVEL, o.c., p.102 e.v. - mijn cursivering. Vervolgens ontwikkelt hij de logica die wij hier als richtsnoer nemen.

1. het *object* van de *predicatieve* operatie die het subject uitvoert. Aan het welslagen, maar net zo goed aan het mislukken van deze predicatieve operatie kan het subject zijn eventueel statuut als gehele of gedeeltelijke *identiteit* ontlelen. Het subject is gericht op iets dat *buiten* hemzelf staat. Dit impliceert dat het om een *tekort* gaat in hoofde van het (virtueel) subject: het object van verlangen manifesteert zich als *negativiteit*. Om zijn bestaan *qua* subject te denken moet het zichzelf dus via deze predicatieve operatie benoemen en zich daarmee een *identiteit* verschaffen. Het (virtueel) subject gaat op zoek naar een *ander*, die het niet als ander zoekt maar als *tekort* van zichzelf. De *alteriteit* van dit object maakt bovendien de mogelijke mislukking beter denkbaar. Dit alternatief krijgt dramatisch vorm in figuren als Ismene, tegenover Antigone, Haimoon tegenover Kreoon (in **Antigone**), Kreoon tegenover Oidipous (in **Koning Oidipous**). Deze figuren contrasteren zo scherp met de 'held' dat zij de mislukking van het verlangen naar *identiteit* in zekere zin *anticiperen*, niet als figuur maar door hun plaats in de dramatische structuur. Voor de 'helden' gaat het echter niet om een (psychologische of politieke) *keuzemogelijkheid*. De ander als object functioneert enkel als een abstracte term die de mogelijksvoorwaarde vormt voor de realisatie én voor het mislukken van het verlangen, voor het subject-als-identiteit.

2. de *gerichtheid* van dit subject, als modaliteit van zijn bestaan. Het subject dient *open* te staan voor het *buiten*, in de zin dat het bereid is de realisatie resp. de mislukking van zijn verlangen te *ervaren*. Hij moet zich willen verliezen in dit *object*, dit *tekort* - desnoods zonder mogelijkheid die ervaring te verlaten. Kreoon in **Antigone** is hiervan een goed voorbeeld. Hij investeert zich volledig in de bescherming van de νόμος van de πολίς, zelfs als die πολίς, zoals de opstandige Haimoon hem duidelijk maakt, het tegendeel van Kreoons eigen verlangen representeert. Enkel die hardnekkigheid kan releveren dat de poging om de situatie te redden (zoals Kreoon dat, na Teiresias' waarschuwing probeert) zinloos is in het licht van het statuut van Polyneikes' lijk. Dat lijk is tegelijk de *oorzaak* van een politiek probleem (en in die zin: omkeerbaar) én *teken* (symptoom) van de ingreep van het τυχή. Kreoon investeert zichzelf dus totaal, als subject, in een νόμος die fataal uitloopt op het verlies van elke politieke *legitimiteit*.

3. een *grondslag* voor een mogelijke verbinding tussen beiden, tussen een objectieve *exterioriteit* en subjectieve *openheid*, een verbinding die zich onmiddellijk aandient. Zodra het *buiten* zich aandient zet het subject zichzelf op het spel. Gravel noemt dit 'la dimension d'origine'. 'Origine' (*oorsprong* én *grondslag*) moet strikt onderscheiden worden van 'commencement', *begin*: "on pourra même dire que l'un des lieux principaux du tragique sera d'occuper l'espace qui disjoint l'origine de tout commencement assignable."²¹² Dit element is in onze thesis het

²¹² GRAVEL, o.c., p.112

belangrijkste. Het subject van de tragedie (de 'held') zoekt steeds een grondslag voor zijn identiteit (als benoeming van zichzelf) en het is alsof zijn afkomst hem dwingt die in de *mythische* orde te vinden. Daarmee *representeert* hij hét probleem waar de politieke gemeenschap zelf mee worstelt, nl. de bepaling van de eigen (collectieve) identiteit als πολίς. Meta-theatraal gezien gaat dit zelfs nog verder, omdat de bepaling van de identiteit meteen de vraag naar de *representatie* ervan oproept. Gezien het institutionele belang van de tragedie is het denkbaar dat de πολίς de tragedie zelf liefst als die representatieve institutie ziet. Alleen blijkt dat hiermee het probleem enkel opgeschoven wordt.

Dit gebeurt in **Antigone**. In de proloog wijst Ismene haar zuster impliciet op de onmogelijkheid om de *oorsprong* als εὐγενεία te blijven kwalificeren, om *oorsprong* en *begin* samen te denken en in elke generatie te herhalen:

[Ἀντιγόνη] οὕτως ἔχει σοι ταῦτα, καὶ δείξεις τάχα
εἴτ' εὐγενῆς πάφυκας εἴτ' ἐσθλῶν κακῇ.

[Ἰσμήνη] τί δ', ὦ ταλαίφρον, εἰ τὰδ' ἐν τοῦτοις, ἐγὼ
λῦουσ' ἂν ἢ 'φάπτουσα προσθείμην πλέον;

[Antigone] Zo staan de zaken voor jou, en jij kan meteen tonen
of je van goede geboorte bent, of slecht in je daden.

[Ismene] Hoe dan, ellendige, indien het zo zou zijn,
kan ik nog iets bijdragen om mij te bevrijden of om mij te binden?

(Soph. *Ant.*, 37-40)

Antigone wil de τοπος waar de εὐγενεία van haar οἶκος (het geslacht der Labdakiden) zich manifesteert - *in concreto* de plek waar Polyneikes heldhaftig stierf - intact houden door haar broer te begraven. Daarmee wordt de οἶκος als *gemeenschap* opnieuw gesloten. Kreoon daarentegen wil de *gemeenschap* - geherdefinieerd als κοινωνία, als πολίς zelfs - open houden door haar blijvend te confronteren met de *politieke* oorzaak van haar lijden of nog verder reikend met haar *begin* als politieke orde. Omdat die logica van de πολίς Antigone belet de wonde te sluiten, neemt ze zelf de plaats van de oorsprong in - in haar τυμβος/νυμφεῖον, *doodsbed/bruidskamer*²¹³. Daarmee verliest haar handelen echter elke *politieke* betekenis. De politieke orde en de ideologie van de εὐγενεία zijn wel te verzoenen, maar dit kan enkel in een *historisch* paradigma en niet in een tragedie waarin het τυχή blijft razen. Antigone's optreden wijst op de (voorlopige?) onmogelijkheid om de *politieke* orde te vrijwaren van het τυχή, maar daarmee is Antigone niet de *oorzaak* van deze onmogelijkheid en heeft ze zichzelf niet als

²¹³ vgl. haar κομμος, Soph. *Ant.*, 891

handelend subject geconstitueerd. Haar *openheid*, haar gerichtheid op een *buiten*, bestaat erin dat ze volledig opgaat in de letterlijkheid van de politieke *metafoor*. Het blootgestelde lijk van Polyneikes is de sluitsteen van de πολις zoals Kreoon die gecreëerd heeft. Het verlangen naar een a-historische gemeenschap wordt hierin gelijkgesteld met de keuze voor de dood.

Er bestaat een mogelijkheid om de begrafenis van Polyneikes te plaatsen binnen de πολις, nl. door dit gebeuren als het ware te vervreemden van Kreoons κηρυγματα. Op Ismenes suggestie in die richting volgt echter een radicale afwijzing van Antigone:

- [Ισμενη] ἀλλ' οὖν προμηνύσης γε τοῦτο μηδενὶ
τοῦργον, κρυφῇ δὲ κεῖθε, σὺν δ' αὖτως ἐγώ.
- [Ἀντιγονη] οἱμοί, καταύδα· πολλὸν ἐχθίων ἔσει
σιγῶσ' ἐὰν μὴ πᾶσι κηρύξης τάδε.
- [Ismene] *Maar laat het aan niemand weten,*
dit plan, hou het stil, in het verborgene, ik zal dat ook [doen].
- [Antigone] *Ach, schreeuw het uit; je bent nog meer mijn vijand*
als je zwijgt, als je het niet aan iedereen verkondigt.

(Soph. Ant., 84-87)

Ismene probeert de *transgressie* te verplaatsen naar het verborgene, naar een duisternis die bezworen wordt door een dubbelzinnige Dionysos die dansend uit de nacht naar voren treedt en het daglicht van de *politieke* overwinning laat schijnen²¹⁴. Dat zou echter een on-tragisch resultaat opleveren. Het is tekenend dat enkel het koor - de geanticipeerde πολιτεια, *gemeenschap van burgers*, het exemplarisch *publiek* - deze (meta-theatrale) ambiguïteit kan suggereren.

Enkel de verbinding, de homologie tussen *oorsprong* en *begin*, enkel de *historisering* van mythische noties als εὐγενεια en αὐτοχθονια kan de constitutie van het *subject* mogelijk maken en er dus de *grondslag* voor vormen²¹⁵. De mislukking van het tragisch subject betekent dat de *linguïstische* operatie - het subject dat zich *benoemt* - er niet toe geleid heeft dat er ook een *metafysisch* subject geconstitueerd is, een subject dat zichzelf als de grondslag van zijn *identiteit*

²¹⁴ Soph. Ant., 150-154. Bierl wijst er op dat deze oproep tot Dionysos enerzijds in overeenstemming is met het officiële ceremonieel maar anderzijds ook naar de razernij van Polyneikes als θεομαχος met dionysische trekken refereert (o.c., p.63)

²¹⁵ Een ander voorbeeld van de *disjunctie* tussen *oorsprong* en *begin*, van een onbemiddelde toeëigening van het *buiten* (het object van verlangen) die de constitutie van subjectiviteit belet door de vernietiging van de *copula* als ijking van *identiteit*: de positie van Oidipous. "Ce dont Œdipe est le complexe, c'est un certain nombre de questions qui ne lui sont jamais adressées, mais auxquelles pourtant il sera toujours forcé de répondre en s'autopositionnant, s'interdisant ainsi d'avoir une quelconque réponse à chacune de ces questions." (o.c., p.127). De gelijkenis met de interceptie-hypothese van Culler en van Roermund valt weer op. De verplichting om zich te ver-antwoorden plaatst Oidipous in een positie die niet vanuit een (causale) oorsprong (een *begin*) te recupereren en te *representeren* is omdat er twee hiërarchisch incompatibele logica's aan het werk zijn (zie CULLER, o.c., p.175-176). Wanneer het *vertellend* subject gedwongen wordt het *vertels* subject te zijn, dan faalt de afbeeldingsrelatie tussen *narratio* en werkelijkheid (tussen *oorsprong* en *begin*) definitief en is de verteller *qua* subject hopeloos verloren (VAN ROERMUND, o.c., p.38). De tragedie versterkt de impact van deze mislukking door de *theatrale* representatie aan de *narratio* toe te voegen. Het is alsof de blinde Oidipous waarschuwt voor het representationalisme als discoursief paradigma, maar de πολις kan of mag hem niet geloven.

kent en ervaart. De tragische 'held' heeft de *copula*, waardoor hij precies zijn verlangen kon benoemen (= toetreden tot de symbolische orde) overgeslagen, in de illusie dat deze grondslag niet ter discussie stond. Op die manier kon hij de *alteriteit* van het object waarnaar hij verlangde ook nooit erkennen. In een *historisering* is die vervreemding wel steeds voorwerp van discussie. Het gevolg voor de tragische 'held' die enkel met vervulling bezig was en niet met uitstel of verlies was dat hij opgeslorpt werd door de *reële orde*: de a-historiciteit, de dood²¹⁶. Dit subject dat zijn object van verlangen dus telkens mist krijgt in de tragedie een gestalte (een *presentie*) die wij ons nauwelijks voor kunnen stellen. Wij hebben immers het (noodzakelijke) proces van *historisering* een wending een specifieke wending geven door het te integreren in een juridisch of minstens *juridiform* discours waarvan het *historisch* subject één van de belangrijkste premissen is. Dit impliceert dat het representationalisme de enige modaliteit lijkt te zijn geworden waarmee het subject zichzelf kan benoemen en waaraan het identiteit kan ontleen. Ook de hedendaagse theaterpraktijk heeft te maken met de onmogelijkheid om nog met de *presentie* van het beeld om te gaan, maar die vaststelling is bijkomstig omdat de impact van de theatrale representatie als lichamelijk gebeuren verwaarloosbaar klein geworden is.

3.6. De tragedie als sublimatie: de taboes van Moyaert

De onontkoombare *presentie* van de getheatraliseerde *pijn* in de theatrale *blik*²¹⁷ geeft een richting aan om de antieke theatrale ervaring voorstelbaar te maken. De scènische manifestatie van die *pijn* in de antieke tragedie ('la plaie ouverte'²¹⁸) en het eventuele *kathartische* effect ervan hebben echter niets te maken hebben met *sublimatie*. Moyaert beweert: "de tragedie *transformeert* de schuld tot een *teken* van schuld (fout, gebrek, zonde) die als het ware fundamenteeler is dan de wereld van mensen en goden: tot een *teken* van een fout die oorspronkelijker is dan en voorafgaat aan elke persoonlijke beslissing, bedoeling of keuze; (...). 'Mijn' zondigheid, die weliswaar *mijn* zondigheid *is* en van niemand anders, is terzelfder tijd de herhaling van een meer oorspronkelijke zonde waarmee de geschiedenis van de mensen is begonnen (...). De tragedie *verheft* dit particuliere drama tot een subliem teken van het drama van de mensen, dat als zodanig los staat van concrete individuen."²¹⁹ Het probleem is deze *verheffing* (Aufhebung?) en de betekenis ervan. In Moyaerts duiding van de tragedie ontbreken twee elementen:

²¹⁶ zie hoofdstuk I, § 3.6

²¹⁷ zie § 1.4 van dit hoofdstuk

²¹⁸ GRAVEL, o.c., p.132

²¹⁹ MOYAERT, *Ethiek en sublimatie*, p.215

1. de *materialiteit* van de *reële orde*, van 'la Chose'.

2. de meer dan nadrukkelijke inbedding van de tragedie-als-opvoering in een 'verfijnde' *politiek-symbolische orde*.

[ad 1.] Moyaert citeert Lacan over de sublimatie, waarvan 'la formule la plus générale' luidt: "elle élève un objet (...) à la dignité de la Chose"²²⁰. Lacan zelf noemt 'la Chose' - parafrase op Kants 'Ding-an-Sich' - even verder "cette extériorité intime, cette *extimité*"²²¹. Daarmee wijst hij er op dat het om een radicaal *buiten* gaat dat tegelijk de *intiemste* kern uitmaakt van de *symbolische orde*. Elke poging om aan die *exterioriteit* te ontsnappen, deze 'aufzuheben' mislukt - zoals de tragische 'helden' elke keer ervaren. De *exterioriteit* is immers de sluitsteen van de *symbolisering*, de meesterbetekenaar - die *leeg* is, pure *betekenaar*: "Dit *niets*, dat alle verschil aan zich gelijk maakt (...), is een *reëel* 'niets', en dat maakt dat het aan de gelijkheid, die het gesticht heeft, *materieel* weerbarstig blijft; als datgene wat alles gelijk maakt, is het niet het orgelpunt maar wel de *materiële, reële grens* van die gelijkheid."²²² De 'Aufhebung' is geen *ideële*, maar een *materiële* operatie, geen zuivering van "onze onherleidbare singulariteit", geen "gedurende twee uur of langer, deelhebben aan een orde aan gene zijde van goed en kwaad"²²³, maar een ingrijpende ervaring van $\phi\omicron\beta\omicron\varsigma$ - voor de chaos, het sociale nulpunt - die enkel opgevangen wordt door een uiterst subtiële sociaal-politieke encensering van de tragedie zelf.

[ad 2.] Precies die institutionele encensering van de tragedie in de $\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$ maakt de afstand tot de 'grote warboel'²²⁴ absoluut niet zo gratuiet, zo kleinburgerlijk is als Moyaert suggereert. De onbegrijpelijkheid van een bloedbad is geen garantie voor zuivering, laat staan $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\iota\varsigma$. Aan dezelfde Apollo die Oidipous' macht vernietigde, moeten offers gebracht worden. De politieke betekenis van dit ritueel is na elke opvoering complexer geworden, omdat de tragedie de *materiële* grens van de relatie tussen godheid en $\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$ heeft laten zien. Het is niet omdat de gerepresenteerde *pijn* ondraaglijk is, en de *grondslag* ervan zich niet als subjectiviteit laat duiden, dat de *politieke* betekenis ervan - die concreet is, en niet metafysisch - verwaarloosd kan worden: integendeel. Dat laatste is onze belangrijkste kritiek op Moyaerts interpretatie van de tragedie, een duiding die overigens verder reikt dan haar historische gestalte in de $\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$. Moyaert weigert de *Wet* die als een categorische imperatief de *imaginaire* en de *reële* orde van elkaar scheidt en de kanteling moet voorkomen, politiek te denken. Haar absoluut karakter zou een verbod op

²²⁰ LACAN, *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, p.133, waarbij 'objet' uiteraard het object van *verlangen* is.

²²¹ LACAN, o.c., p.167 - mijn cursivering

²²² vgl. DE KESEL, *Grens en grap*, p.62-63 - beroep doend op de Hegel-Lacan-interpretaties van Žižek.

²²³ Zoals Moyaert het als in wezen onschuldig voorstelt (o.c., p.216)

²²⁴ Een kwalificatie van Moyaert, waardoor hij bovendien een *ontologisch* dualisme suggereert tussen $\chi\alpha\omicron\varsigma$ en $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, dat eventueel thuishoort in de *mythe*, maar dat niet hanteerbaar is in de politieke complexiteit van de relatie tussen *mythe* en $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ in de tragedie.

politisering inhouden. Nog los van het *epistemologisch* probleem (wie kent deze wet en hoe kan deze gekend worden?) is dit een ontkenning van het probleem zelf dat in de tragedie aan de orde is, nl. de confrontatie in de theatrale *blik* van de *πολιτης* met de onmogelijke *grondslag* van de *politieke* orde. Consequent doorgedacht impliceert Moyaerts taboe op de *politisering* van de wet (met een hedendaagse term: democratisering) van de *Wet* dat ook de *juridisering* van de aporieën die de *πολις* in haar *πραξις* ervoer uitgesloten moet worden. Tot op zekere hoogte is dit, vanuit een *metafysische* gezichtshoek bekeken, aanvaardbaar, voorzover het de verplichting oplegt het representationalisme in dogmatische strategieën te blijven ontmaskeren - de *Wet* is inderdaad niet representeerbaar. Maar tegelijk dreigt het perverse effect dat elke niet-rationeel taboe dat institutioneel verankerd is (zowel de theologische als de juridische dogmatiek bevatten zo'n harde kern) aan de instituties een vrijbrief verschaft om elke (contingente) *interpretatie* ervan zelf ook tot taboe uit te roepen. De tragedie toont juist dat in zo'n geval de *politieke* orde zichzelf ontkent en gedoemd is te mislukken. Zoals de absolute *ethische* eis - de *Wet* - niet kan ontsnappen aan moralisering, kan ook de absolute eis van gemeenschappelijkheid (zelfbehoud?) niet ontsnappen aan *juridisering*, hoe pijnlijk dit ook is.

3.7. De tragedie als open wonde: het voorbeeld van Ajax

In Sophokles' *Ajax* is de open wonde scènisch scherp zichtbaar gemaakt en oriënteert deze nadrukkelijk de *μυθος*. Wij volgen de analyse van Gravel. De open wonde kan een dubbele betekenis hebben. Het kan een merkteken zijn van de zich opdringende *politieke* orde - zoals Kreoons *νομος* in *Antigone*, waarmee het lijk van Polyneikes *historiciteit* creëert in en voor de *πολις*²²⁵. Ofwel trekt de wonde juist het onuitwisbaar *spoor* van de *mythische* orde, zoals het lijk van Agamemnoon in Aischylos' tragedie dat een zichtbare voortzetting van de vloek op de *οἶκος* der Atriden markeert.

In *Ajax* wordt de *transgressie* van bij de aanvang in alle openheid én met veel goddelijk cynisme wordt tentoongesteld, door Athena zelf:

²²⁵ Hierdoor zou het een soort *allegorie* worden: een bijzonder beeld dat de algemeenheid van een idee (een dogma, een legitimatie) exhaustief vat. Als de taal als *schriftuur* die totaliteit van het beeld wil vatten in esthetische representaties, dan leidt dit tot verval. Volgens Benjamin is dat gebeurd met het barokke 'Trauerspiel' (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p.152-156). In de tragedie is dat risico relatief, omdat er geen subject is dat de distinctie *algemeen/bijzonder* als autoriteit kan controleren.

'Αεὶ μὲν, ὦ παῖ Λαρτίου, δέδορκά σε
 πείραν τιν' ἐχθρῶν ἀρπάσαι θηρώμενον·
 καὶ νῦν ἐπὶ σκηναῖς σε ναυτικαῖς ὀρώ
 Αἴαντος, (...)
 ἔνδον γὰρ ἀνὴρ ἄρτι τυγχάνει, κάρα
 στάζων ἰδρῶτι καὶ χέρας ξιφοκτόνους.
Altijd, zoon van Laërtes, lig jij op de loer,
om al jagend te proberen één van je vijanden te grijpen;
en nu zie ik je in de buurt van de schepen, bij de tent
van Ajax, (...)
de man is net aangekomen, van zijn hoofd
druppelt het zweet, en van zijn handen met hun dodelijk zwaard.

(Soph.Ai., 1-9)

De godin vertelt aan Odysseus het verhaal van Ajax' μανία, *razernij*. Hij slachtte een troep beesten af in de waan dat het de Griekse generaals waren die hem hadden gekrenkt - Odysseus in de eerste plaats. Het bloedbad dat hij aanrichtte is een zuiver *exces*, een verspillings. Ook indien hij de generaals zelf had getroffen, wegens de duidelijke wanverhouding tussen het (vermeende) onrecht, Ajax aangedaan - hij kreeg de wapenrusting van de dode Achilles niet toegewezen - en de wraak die hij voltrok. Dit bloedbad, hoewel het een impulsieve wraakoefening is, is wellicht te plaatsen binnen een 'économie générale' (Bataille) waarin de *potlatch* als *geïnstitutionaliseerde verspillings* is opgenomen²²⁶. Ajax' optreden vertoont er structurele kenmerken: een tribale economie van giften, een ἀγών over hun toewijzing. Bataille stelt wel dat de *potlatch* geen systeem is dat gericht is op conservatie of stabiliteit van vermogens. Het bezit van een vermogen (een veestapel bv.) garandeert in deze economie geen bestaanszekerheid en staat steeds bloot aan buitensporig verlies. Dit risico typeert precies de *socialiteit* van deze gemeenschap²²⁷. Daarmee is de disproportionaliteit van Ajax' optreden niet weggeredeneerd, het betekent juist dat hier een sociale logica op gang is gekomen die ook in het slotbedrijf zal meespelen, waar de bedreigde generaals twisten over Ajax' recht op een begrafenis. Agamemnoon en Menelaos gedragen zich alsof zij zelf ook het recht opeisen op dergelijke buitensporigheden²²⁸.

Anderzijds mist de *razernij* van Ajax elke *objectivering*. Zijn daad is in dubbel opzicht *vervreemd* van haar τέλος: Ajax mist de generaals én zijn zwaard keert zich tegen hemzelf in de zelfmoord. Ajax maakt het zo onmogelijk om de vraag naar de betekenis van het geweld te beantwoorden. Hij vernietigt de mogelijkheid om zijn daad te *historizeren* en om zijn handelen op te nemen in een proces van constitutie van *subjectiviteit*. De vraag wordt verplaatst naar de

²²⁶ Marcel Mauss definieert de *potlatch* als "prestations totales de type agonistique". De institutie maakt functioneel deel uit van een systeem van uitwisseling van giften ("Essai sur le don", p.153 & p.197 e.v.).

²²⁷ BATAILLE, "La notion de dépense" [O.C.I], p.311

²²⁸ GRAVEL, o.c., p.138

generaals zelf die geconfronteerd worden met een excessief lijk²²⁹. Het lijkt dwingt hen immers tot een debat over één van de centrale vragen omtrent subjectiviteit, nl. of het betekenisveld dat door de notie subject gecreëerd wordt, een geheel van handelingen kan dekken²³⁰. Die handelingen zijn in twee richtingen *transgressief*: Ajax' heldendom in de Trojaanse oorlog en zijn *μάνια*. De vraag naar Ajax' recht om als een held begraven te worden is dus de vraag naar de bestaanbaarheid van Ajax als subject en dus ook naar de houdbaarheid van de notie subjectiviteit in de *κοσμος* van de tragedie zelf én in de *πολις*. Als het *mythische* geweld (de wonde: het lijk van Ajax) op die manier omschreven kan worden, dan is zijn begrafenis geen probleem. Dit is echter alleen mogelijk indien er voor Ajax' daden een *referentialiteit* bepaald wordt, als zijn daden meetbaar zijn. Die *referentie* kan echter enkel in het *performatieve* gebeuren dat zich in de tragedie zelf voltrekt vastgesteld worden²³¹. De figuur van Odysseus lijkt de termen van deze *performance* te bepalen en het is opmerkelijk dat hij bewust weigert de finale beslissing te nemen vanuit een *transcendente* norm, en zeker niet vanuit de *Δίκη* (*goddelijke gerechtigheid*). Na een blik op Ajax' ellende heeft hij dit al duidelijk gemaakt:

(...) ἐποικτίρω δέ νιν
 δύστηνν ἔμπας, καίπερ ὄντα δυσμενῇ,
 ὁθούνεκ' ἄτη συγκατέζευκται κακῇ
 οὐδὲν τὸ τοῦτου μᾶλλον ἢ τοῦμὸν σκοπῶν
 (...) ik beklaag hem,
 de ongelukkige, hoewel hij mij ongunstig gezind is,
 die door het noodlot door het kwaad onderdrukt is,
 maar ik let op niets meer dan op mijn eigen lot.

(Soph.Ai., 121-124)

Odysseus' antwoorden aan Agamemnoon zijn slechts schijnbaar strijdig daarmee:

[Ἀγαμέμνων]	ἄνωγας οὖν με τὸν νεκρὸν θάπτειν ἔαν;
[Ὀδυσσεύς]	ἔγωγε· καὶ γὰρ αὐτὸς ἐνθάδ' ἵξομαι.
[Ἀγαμέμνων]	ἢ πάνθ' ὅμοια πᾶς ἀνὴρ αὐτῷ πονεῖ.
[Ὀδυσσεύς]	τῷ γὰρ με μᾶλλον εἰκὸς ἢ 'μαυτῷ πονεῖν;
[Agamemnoon]	je vraagt mij dus dat ik het lijk laat begraven?
[Odysseus]	[dat vraag] ik; want zelf zal ik daar ooit ook terecht komen.
[Agamemnoon]	Zo zijn allen gelijk: elke man werkt voor zichzelf.
[Odysseus]	En wie verdient meer dat ik voor hem werk, dan mezelf?

(Soph.Ai., 1364-1367)

²²⁹ Wat de motieven voor Ajax' zelfmoord betreft, suggereert John Jones dat het conflict tussen de heroïsche *shame culture* (waarvoor Ajax model zou staan) en de politieke *guilt culture* (waaraan hij ten onder gaat) gereflecteerd wordt in het conflict tussen Odysseus en Agamemnoon/Menelaos (o.c., p.179-180 & 188-191). Relevantier voor ons is Williams' duiding van *shame culture* als sociaal gesanctioneerde internalisering van de *blik* van de *ander*. Die geïnternaliseerde (= *imaginaire*) ander verplicht Ajax zelfmoord te plegen. Het oordeel, gekaderd in een *symbolische orde* (*guilt culture*) is aan hem niet besteed en speelt geen rol in zijn motieven (*Shame and necessity*, p.85).

²³⁰ GRAVEL, o.c., p.141

²³¹ Over het performatieve, niet-representerend karakter van de tragische scène: zie hoofdstuk I, § 1.1 & 3.6

Odysseus' argumentatie is er op gericht een *politieke* beslissing mogelijk te maken, maar wel op zo'n manier dat die beslissing niet op een hogere legitimiteit van de *institutes* berust²³². Odysseus houdt voor zichzelf en *mutatis mutandis* ook voor Agamemnoon en Menelaos de mogelijkheid van subjectiviteit open²³³, maar hij constitueert zichzelf niet (en *a fortiori* Ajax niet) als *politiek subject*. Hij kan ook niet meer doen, vermits hij in de proloog door de godin Athena in een positie geplaatst is die hem niet meer ruimte geeft. De godin spreekt over zichzelf alsof zij een subject is: dit is onmogelijk omdat bij de tijdloze goden *verlangen* en *object* van verlangen samenvallen. Desondanks leidt zij Odysseus naar het inzicht dat zijn 'souci de soi' slechts een illusie is:

ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ἄλλο πλὴν
 εἶδωλ' ὅσοι περ ζῶμεν ἢ κούφην σκιάν.
 ik zie in dat wij niets zijn, behalve
 schimmen, dat wij leven als spraakloze schaduwen²³⁴.

(Soph.Ai., 125-126)

De proloog tussen Odysseus en Athena legt de hele structuur van de tragische *representatie* in grote mate bloot. De indruk wordt gewekt dat de toeschouwer een rechtstreekse inkijk heeft in de feiten die Ajax pleegt en dat het vervolg van de *μυθος* een representatieve beoordeling van deze feiten mogelijk maakt. Athena, als *presente* godheid, controleert deze re-presentatie perfect en, *a posteriori* geïnterpreteerd, vertoont haar handelen een opvallend *juridiforme* strategie. Odysseus krijgt de gedaante van de jager, Ajax van het opgejaagde wild en zij zorgt ervoor dat de grens tussen *feitelijk* geweld (de slachting van de veestapel) en *imaginair* geweld (Ajax' illusie dat hij de generaals doodde) steeds vager wordt. De verschuiving en als resultaat daarvan de incongruentie tussen de *getoonde* scène en de *vertelde* scène maakt deel uit van Athena's controle over de *tijd*²³⁵.

De structuur van de representatie is driedelig: (1) de *presentie* van de godheid op het toneel, onzichtbaar voor Odysseus; (2) de dialoog tussen Odysseus en Athena als *representatie*, als deel

²³² Odysseus verwijst niet naar de *πολις* of naar 'het politieke', tenzij indirect via de publieke opinie:
 ἄνδρας μ' ἐν ὧν Ἑλλήσι πασιν ἐνδίκους.
 [in de ogen] van alle Grieken [zullen jullie] rechtvaardige mannen [zijn].

(Soph.Ai., 1362)

In Aischylos' *Smekelingen* probeert koning Pelasgos zich tegenover de bewust anti-politieke opstelling van de Danaïden te legitimeren. Bij deze Odysseus is er echter geen sprake van een geïnstitutionaliseerde *reciprociteit* of van een contractualistische notie van *legaliteit*, hoogstens van een erkenning van de *eigen* begeerte in de excessieve vervulling van Ajax' begeerte.

²³³ GRAVEL, o.c., p.143

²³⁴ De gelijkenis met Shakespeare's *Macbeth* ("Life's but a walking shadow, a poor player..." - V,V,24) is opmerkelijk: zowel het meta-theatrale beeld (*κούφη*, *figurant*, bij Ajax) als de confrontatie met de vrouw (Lady Macbeth) als drager van het noodlot. Het verschil is echter even groot: Macbeth's zinnen vormen een fatalistische epiloog, terwijl wat Odysseus' schaduwen noemt een poging zijn om de (politieke) *contingentie* te vatten.

²³⁵ Over het belang van deze verschuiving: zie § 1.2 van dit hoofdstuk. Blau merkt op dat dit spel niet de oorsprong van sociale identiteit toont, maar de vreemde breuk van de socialiteit ('social identity') in het ogenblik van haar ontstaan (o.c., p.10).

van de historische *μυθος*; (3) en tenslotte binnen die representerende scène een nieuwe *representatie*, nl. die van de 'razende Ajax'. De schok voor Odysseus en voor de toeschouwer is des te groter omdat Ajax door Athena in haar *presentie* lijkt opgenomen te zijn. Zij ontnemt Odysseus een tijdsperspectief, zij maakt het hem onmogelijk om Ajax' gedrag in een context van (politieke) verklaarbaarheid (bv. causaliteit) op te nemen. De *μανια* is een *transgressie*, een overschrijding van de grenzen de goddelijke orde. De *presentie* van het *τυχη* in de figuur van Athena kan Odysseus' houding aan het slot ophelderen, waarin hij poogt de (onvervulde) mogelijkheid om *politiek* te handelen open te houden. Athena zorgt voor een *over-bepaling* van het lijk van Ajax op een ogenblik dat er nog geen lijk is. Ajax zelf, in een *λογος* die nu eens archaïserend, dan weer scherp historiserend is benadrukt zelf de besmetting van zijn handelen door de goddelijke tijd:

ἄπανθ' ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος

φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται·

de tijd, wijds en onmetelijk, hij brengt aan het licht

alles wat onzeker was, en verbergt wat zichtbaar was.

(Soph.*Ai.*, 645-646)

Dat zijn de openingsverzen van zijn zogenaamde 'Trugrede', waarin hij aankondigt zichzelf te offeren, terwijl zijn naasten dit begrijpen als een keuze voor het leven. Omdat hij hierin de (menselijke) tijdsdimensie forceert en zijn handelen plaatst buiten elke *contingentie* horen de andere personages enkel de *παθος* van dit verhaal - nl. de tekenen van scherp politiek inzicht²³⁶ - en worden ze bedrogen door de *mythische* 'held', dus door de goden. Op het moment dat Ajax zich dus het duidelijkst manifesteert als virtueel subject, als drager van een haast ondubbelzinnig *politiek discours* verbiedt de goddelijke orde hem zich als werkelijk *subject* te constitueren. Vanuit die *aporie* wordt het begrijpelijk dat het debat over zijn begrafenis uit de hand loopt. Odysseus is getuige geweest van deze crisis van de representatie, zelfs al heeft hij niet kunnen toekijken bij de afloop ervan, maar de andere generaals hebben niets gezien. Hij wil aan dit gebeuren een *politieke*

²³⁶ Ajax bepaalt hier bijna letterlijk de *norm* voor Odysseus' optreden, later:

(...) ἐπίσταμαι γὰρ ἀρτίως ὅτι
ὁ τ' ἐχθρὸς ἡμῖν ἐς τοσόνδ' ἐχθαρτέος,
ὥς καὶ φιλήσων αὐθις, ἔς τε τὸν φίλον
τοσαῦθ' ὑπουργῶ ὡφελεῖν βουλήσομαι,
ὥς αἰεν οὐ μενοῦντα· (...)

*want ik heb geleerd, laattijdig, dat
een vijand voor mij slechts een vijand kan zijn,
in de mate dat hij morgen een vriend kan zijn, en dat ik een vriend
slechts kan helpen, een dienst bewijzen, in de mate dat ik weet
dat niets voor altijd blijft bestaan.*

(Soph.*Ai.*, 678-682)

betekenis geven als *begin* van een reeks *herhalings* die een politiek *discours* kunnen of zullen vormen, zoals de ἐπιταφιοί. Net als Kreoons' κηρυγμα in *Antigone* - het niet-begraven van Polyneikes, de open wonde, moest het *begin* van een politiek discours markeren - is Odysseus' eis om Ajax als held te begraven ook een poging om de πολίς te stichten. De πολίς als τοπος van *contingente* sociale verhoudingen waar het verschil tussen φίλος en ἐχθρός *onbeslisbaar* is. Aan de oppervlakte staan beide begrafenissen als *teken* volledig tegenover elkaar. Het sluiten van de mythische οἶκος (*Antigone*) *versus* de historisering van de 'held' (*Ajax*). Er is echter een fundamentele gelijkheid tussen beiden merkbaar. Kreoon laat zich door Teiresias overtuigen Polyneikes te begraven nadat de ziener hem de huiveringwekkende tekenen van het τυχη heeft uitgelegd. Odysseus is zelf getuige geweest van de arbitrariteit van dit τυχη, Athena heeft hem duidelijker nog dan Teiresias gewezen op de lege *betekenaar* die Ajax geworden is. Geen van beide kan de begrafenis aan zichzelf toeschrijven als *norm*, zeker niet als *soevereine* norm. In die zin is Odysseus' optreden een valse start van het politiek discours. Ajax heeft in zijn διανοία de tijd wel degelijk gehistoriseerd, maar hij stond op de verkeerde plaats. De begrafenis van de zelfmoordenaar moet uitgewist worden, her-betekend als archaïsme. Zoals de αὐτοχθονία in het discours dat de πολίς over zichzelf houdt.

De open wonde - zowel het lijk van Polyneikes dat het μiasma over Thebe veroorzaakt, als het lijk van Ajax dat zich verzet tegen een restloze politieke recuperatie - is het duidelijkste teken van de *weerstand* die de antieke tragedie biedt tegen wat Derrida, met Artaud, 'la scène théologique' noemt: "La scène (...) dominée par la parole, par une volonté de parole, par le dessein d'un logos premier qui, n'appartenant pas au lieu théâtral, le gouverne à distance."²³⁷ Dit geldt in twee richtingen. De godheid kan niet herleid worden tot een *soevereine* (theologische) instantie die de menselijke ὕβρις het zwijgen oplegt of tijdelijk onderbreekt²³⁸, maar evenmin is de politieke macht in staat zich van haar *contingentie* bevrijden, zeker niet door haar representativiteit (ten opzichte van zichzelf, de πολίς) tot *identiteit* te verheffen.

²³⁷ DERRIDA, "Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation", p.345

²³⁸ *contra* Lloyd-Jones over Sophokles' notie van Δίκη/δική: "Sophocles believed that the gods were just, and just in a sense in which the word was in his day applied to men. What made it hard, he thought for men to understand the justice of the gods was the immense extent of time which may separate cause from punishment, and the complex interweaving within human history of different causal chains of injustice followed by chastisement" (Hugh LLOYD-JONES, *The justice of Zeus*, Berkeley, 1981, p.128). Daarmee wordt de (onto-)logische incompatibiliteit van enerzijds de a-historische κοσμος van de goden en anderzijds de verplichting tot historisering - de specifieke vorm van symbolisering die in de politieke orde werkzaam is - ontkend. Door *causaliteit* enkel te benaderen als een probleem van zichtbare tijd en van herinnering miskent hij de radicale breuk die de goddelijke *anti-politieke* tijd ten opzichte van de politieke tijd in de κοινωνία betekent. Dat heeft niets met een principe te maken, eerder met de *onmogelijkheid* om een soeverein principe te bepalen dat de κοσμος beheerst.

Derrida's parafrases op het *imaginaire* theater van Artaud maken duidelijk wat er definitief verloren is gegaan met de tragedie - onvermijdelijk, en zonder bitterheid. De essentie van de tragedie als de zichtbaar gemaakte *weerstand* van de goden tegen de *tijd* van de *πολις* bestaat niet zozeer in de *onmogelijkheid* van herhaling (van het moment van *oorsprong*), maar in de *noodzaak* ervan als *representatie*. Het theater herhaalt dus wat zich niet laat herhalen. Het is "[la] répétition originaire de la différence dans le conflit des forces"²³⁹, waar het kwaad (*κακος*: zelden of nooit *ethisch* gekwalificeerd) permanent de wet stelt, en waar het goede enkel een wreedheid is, toegevoegd aan een vorige. Het *recht* zal de 'freischwebende' *νομος γεγραμμενος* onderwerpen aan dit principe van herhaalbaarheid (rechtszekerheid, eenheid). Het verankert de *contingentie* aan een keten van tautologische *narrationes* (representationalistische beslissingen) en sluit daarmee de representatie in zichzelf op. De wet bijt zichzelf als het ware in de staart. Naast het *juridisch discours* kan de tragedie enkel als absolute herhaalbaarheid blijven bestaan, maar dan is de strijd om het auteurschap van de *oorsprong* al lang gestreden. De *oorsprong* is gehistoriseerd tot een *begin* van een *symbolische orde*. Die symbolisering is *politiek*: elke beslissing die *φιλοι* van *ἐχθροι* onderscheidt is grondeloos is, en stoort zich niet aan de waarschuwing van de goden die voortdurend op de onontkoombare *onbeslisbaarheid* wijzen. De wonde is genezen, de *φοβος* is verdwenen, al zal het onderhuids blijven schrijnen.

Voor het theater van de tragedie heeft dit op termijn dodelijk gevolgen, omdat het als representatie van de *eindigheid* van het verlangen zijn bestaansreden zal verliezen. De grenzen van het (politieke) verlangen, de ethiek van 'het politieke' zijn dankzij het *juridisch discours* immers geïntegreerd in de politieke orde. De *alteriteit* als mogelijksvoorwaarde voor de processen van historisering en subjectivering is ontdaan van haar fataliteit, althans in de zelfperceptie van die politieke orde. Dit betekent dat latere *πολεις* geen plaats en geen (nieuw) *paradigma* meer nodig hebben waar de *pijn* van de representatie, waar het verlies *lichamelijk* voelbaar gemaakt wordt. De *φοβος* wordt in de juridische *λογος* herhaald en steeds weer uitgesteld. Ook voor het recht heeft dat belangrijke consequenties. De *νομος* beschikt niet meer over een *τοπος* waar haar *contingentie* (haar representativiteit dus) openlijk in vraag wordt gesteld, waar de *ensor* als het ware op de proef wordt gesteld. Meer nog, het juridisch discours lijkt deze vraag definitief te *verdringen*. De vraag - voor een volgende studie - is of deze *verdringing* zich nooit gewroken heeft, en zo ja op welke *scène*.

²³⁹ DERRIDA, o.c., p.367

4. Aristoteles' *Poetica* als ethische en politieke theorie

Het *normatieve* karakter van Aristoteles' *Poetica* valt op in zijn kritiek op Euripides' *Medea*. Bij de behandeling van één van de *formele* (of *formatieve*) elementen van de tragedie, nl. het ἦθος (*karakter*) van de personages²⁴⁰, merkt hij op:

φανερὸν οὖν ὅτι καὶ τὰς λύσεις τῶν μύθων ἐξ αὐτοῦ δεῖ τοῦ μύθου συμβαίνειν καὶ μὴ ὥσπερ ἐν τῇ Μηδείᾳ ἀπὸ μηχανῆς...

het is dus duidelijk dat de ontknoping van de μυθος uit de μυθος zelf moet voortkomen, en niet, zoals in de Medea, door een kunstgreep...

(*Poet.*, XV, 1454a)

In de ἐξοδος van deze tragedie heeft een wanhopige Jasoon van het koor vernomen dat Medea zijn kinderen gedood heeft. Medea zelf verschijnt op de μηχανη, een kraan waarop goden, halfgoden en vergoddelijkte helden boven de ὀρχησθρα gehesen werden als *deux ex machina*. Tussen Jasoon en Medea ontstaat er een tragisch-ironische dialoog van onwaarschijnlijke bitterheid. Net als in de ἀγων tussen Odysseus en de Griekse generaals in *Ajax* is het een verbaal gevecht zonder centrum, zonder *norm*. Beide personages hebben zich in de voorgeschiedenis of in de tragische μυθος zelf op *onmiddellijke* wijze overgeleverd aan het *object* van hun *verlangen*: Jasoon aan zijn nieuwe vrouw, Medea aan haar wraak. Als de dramatische antecedenten én het beeld van de kinderlijkjes in Medea's armen niet zo gruwelijk waren, dan zou deze ἀγων sterk lijken op een uit de hand lopende echtelijke ruzie. Maar juist de theologische indruk die Medea maakt doorbreekt dit realisme - zowel binnen het drama als in *meta-theatraal* opzicht²⁴¹. In dit beeld, deze verregaande *disjunctie* van ἀκοη/λογος en ὄψις, stelt de toeschouwer vast - scherper nog dan in de semi-politieke oplossing van *Ajax* waar over de goden gezwezen wordt - dat de breuk tussen *mythische* en *politieke* tijd onherstelbaar is - indien ze ooit herstelbaar zou geweest zijn. Er is geen *Wet*, geen standaard om beide *symbolische ordes* met elkaar compatibel te maken. De ἐπιφάνεια, de *goddelijke verschijning* is zowel vanuit de dichter als vanuit het publiek (de πολίς) bekeken een radeloze maar tegelijk bewuste poging om terug te grijpen naar een mythische *oorsprong* in een *lege* metafoor.

Volgens Aristoteles echter heeft de onverbiddelijke logica van Medea's handelen, die de hele μυθος beheerst en waarbij ze én haar wraak vormgeeft én voor haar immuniteit zorgt, absoluut

²⁴⁰ Aristoteles stelt een *typologie* op. Hij formuleert eisen voor een *discursieve* geloofwaardigheid van de figuren, niet voor *psychologische* herkenbaarheid. Hij eist een (dichterlijke) taal die past bij de sociaal-hiërarchische status, niet bij hun gevoelens of hun menselijke motieven. Hun handelingen zijn zo buitensporig, dat een psychologische differentiatie steeds naast de kwestie is (John JONES, o.c., p.41-42)

²⁴¹ Volgens Melchinger vernietigt de μηχανη elk illusionisme en daarmee ook elk geloof in een *mythische* waarheid - voorzover dat nog nodig was (o.c., p.200).

geen *μηχανή* nodig heeft. Zo'n kunstgreep is enkel bruikbaar als het om een arbitraire of heterogene ingreep van een godheid zou gaan of wanneer er enkel op die wijze noodzakelijke informatie kan gegeven worden. De *μῦθος* zelf mag echter niets *ἄλογος* (*onverklaarbaars*) bevatten²⁴².

Twee elementen kunnen Aristoteles' kritiek verklaren en relativiseren. In eerste instantie is er de afstand in de tijd. De beleving van de *φοβος* als effect van de *presentie* van de godheid los van elke structurele plaats in de *μῦθος* zou niet meer zo nadrukkelijk zijn in de theaterpraktijk in de tweede helft van de 4de eeuw v.C. (Aristoteles' tijd), of zou juist té nadrukkelijk geweest zijn, waardoor het niet meer ging om *φοβος* maar om *το τερατωδες*, *het verbijsterende*²⁴³. Dat is niet onwaarschijnlijk, maar dit chronologisch verschil kan de pertinentie van zijn theorie, ook voor het theatraal *effect*, niet verklaren.

Een tweede verklaring is een ontwikkeling van de tragedie tussen Aischylos en Euripides. Het verschil tussen *mythische* en *politieke* orde in het drama zou steeds kleiner geworden zijn en de sporen van goddelijke *presentie* werden langzaam uit het drama weggezuiverd. Euripides' kunstgreep zou dan als *regressie* ervaren zijn. Historisch is dit moeilijk te verdedigen, omdat deze verklaring *a priori* van een *teleologie* uitgaat. Zelfs al zouden de goden als object van *φοβος* uit de tragedie van de 4de eeuw v.C. verdwenen zijn - wat bij gebrek aan bronnen niet valt na te gaan - dan blijft dit een *normatief* uitgangspunt dat enkel *a posteriori* op de ontwikkeling van de tragedie en haar opvoeringspraktijk kan toegepast worden.

Aristoteles' uitval naar Euripides²⁴⁴ is dus niet te verklaren vanuit de historische afstand ten opzichte van zijn modellen en evenmin vanuit de ontwikkeling van de tragedie zelf. De verklaring moet gezocht worden in de structuur van de *Poetica* zelf, in het *normatieve* karakter ervan en in de relaties tussen de *Poetica* en andere werken, waarbij de *Rhetorica* en de *Politica* als eersten in aanmerking komen.

Van de zes *formele* elementen waaruit de tragedie bestaat²⁴⁵, is de *μῦθος*, gedefinieerd als *τῶν πραγμάτων συστάσις* (*samenstelling van de gebeurtenissen*) het belangrijkste. Die prioriteit is *normatief* en vormt de kern van de theorie:

²⁴² Koning Oidipous is, zoals ook in andere passages, het model: zie *Poet.*, XV, 1454b.

²⁴³ Dat niets meer met tragedie te maken heeft: zie *Poet.*, XIV, 1453a.

²⁴⁴ Elders bevestigt hij nochtans dat Euripides meestal zijn grondregels toepast en dat dit ook effectief is bij het publiek:

ὁ Εὐριπίδης εἰ καὶ τὰ ἄλλα μὴ εὖ οἰκονομεῖ ἀλλὰ τρυγικώτατος γε τῶν ποιητῶν φαίνεται.

Euripides, zelfs als hij niet altijd [zijn stukken] goed 'vormgeeft', blijkt desondanks de meest tragische van de dichters te zijn.

(*Poet.*, XIII, 1453a)

²⁴⁵ Deze formele elementen zijn zijn de *materiële oorzaken* (ἃ ἐξ οὗ αἰτία) van de tragedie als onderdeel van de bepaling van de *φύσις* van de tragedie. De notie van *μῦθος* past echter ook bij Aristoteles' concepten van *formele oorzaak* (το εἶδος, als ordeningsprincipe); van *werkoorzaak* (ἡ ἀρχὴ μεταβολῆς, zelfs *ψυχή*, 'ziel'), én van *doeloorzaak* (τέλος, zij het enkel intern, los van het publieke effect). Over de *αἰτίαι* en de bepaling van de *φύσις*: zie hoofdstuk IV, § 3.1 over de *φύσις* van de *πολις* in de *Politica*.

Ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἶον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγωδίας...
de μυθος is het beginsel van de tragedie, de ziel ervan als het ware...

(*Poet.*, VI, 1450a)

Aristoteles verduidelijkt dit:

Ἔτι δ' ἐπεὶ τὸ καλὸν καὶ ζῶον καὶ ἅπαν πρᾶγμα ὃ συνέστηκεν ἐκ τινῶν οὐ μόνον ταῦτα τεταγμένα δεῖ ἔχειν ἀλλὰ καὶ μέγεθος ὑπάρχειν μὴ τὸ τυχόν· τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν,...

Het is immers zo dat wat mooi is, een levend wezen en elke zaak die samengesteld is uit verschillende [delen], niet enkel in die [delen] geordend moet zijn, maar ook van een zekere omvang moet zijn die niet toevallig is; wat mooi is, is dit door zijn omvang en zijn ordening,...

(*Poet.*, VII, 1450b)

Dit is een *epistemologisch* uitgangspunt dat het mogelijk moet maken een (theoretisch) scherpe grens te trekken tussen *χαος* en *κοσμος*, en bovendien tussen verschillende *κοσμοι*. De spanning tussen dit epistemologisch dogma en de opvoeringspraktijk van de tragedie is groot, hoewel de toepassing van deze *norm* op de tragische *τεχνη ποιητικη* suggereert Aristoteles die spanning heeft willen opheffen: "Aristotle initiated a theoretical tradition that has persistently sought to approach drama as a system of patterns, which responds to expectations of order. The systematic view of tragedy, beginning with the **Poetics**, has typically subscribed to the fundamental assumption that plays submit to reason."²⁴⁶

Wij moeten ons afvragen of Aristoteles wel geïnteresseerd is in het epistemologisch aspect van de *opgevoerde* tragedie. Uit het vorige paragraaf is gebleken hoe belangrijk de theatrale *blik* ook in epistemologisch opzicht is, d.w.z. om het verloop (en vooral de moeilijkheden) van de *historisering* in de politieke *πραξις* te onderkennen. Hieraan lijkt Aristoteles helemaal voorbij te gaan, wat wellicht inherent is aan zijn *normatief* opzet. Doorheen onze analyse willen wij daarop blijven wijzen - vooral in het gedeelte over *καθαρσις* - omdat het meer is dan een toevallige blinde vlek. Aristoteles' esthetische eis van *ταξις* (*ordering*) legt impliciet een strategie bloot die in de esthetische theorievorming na de oudheid terugkeert. De esthetische (*in casu* theatrale) ervaring wordt herleid tot een (schriftelijk) gecanoniseerde *representatie* en de constitutie van de ervaring zelf wordt irrelevant geacht of herleid tot een restloze rationaliteit. Die aspecten van *representatie* die *normatieve* karakter van de esthetiek overschrijden worden gezuiverd. Daarmee

²⁴⁶ GELLRICH, o.c., p.5. Zij verwijst naar de rationaliteit die Aristoteles aan de *τεχνη* ten grondslag legt: ταῦτ' ὅν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική. [dat wil zeggen] dat een 'scheppende kunst' deze 'rationele kwaliteit' heeft ten opzichte van de waarheid. (*Eth. Nicom.*, VI, IV, 1140a10-11)

wordt het *paradigma* voor de *mimetische* praktijk (dat de tragedie per hypothese leverde), in en vooral buiten de kunst, getransformeerd tot *juridiforme* theorie en dogmatiek. In de theatrale ervaring heeft het verlangen naar *ordering* in het (politieke) onvermogen en in het bewustzijn van de eindigheid van de gemeenschap het gehaald op het verlangen naar onmiddellijkheid dat de *presente* goden konden oproepen. Op precies dezelfde manier heeft het juridisch discours dit gevaarlijke verlangen beheersbaar gemaakt door het, paradoxaal genoeg, tot sluitsteen te maken van zowel haar ordening (ταξις) als van de legitimatie daarvan: dat is politieke *theologie*²⁴⁷.

Deze *epistemologisch* en *politieke* spanning bij Aristoteles willen wij behandelen aan de hand van drie aspecten uit zijn theorie van de tragedie:

1. de relatie met de *ethische* en *politieke* theorie. Dit maken we duidelijk wordt aan de hand van het specifiek tragische concept voor de verbinding tussen ἀρετή en μιμησις: de σπουδαία πραξις, het *deugdzaam handelen* als *mimetische ήθος*.

2. de betekenis van de opvallende analogie tussen **Poetica** en **Rhetorica**, vooral waar die blijkt uit de structuur van de geformuleerde normen voor beide types van *discours*. De vraag daarbij is of aan de basis van deze analogie een gemeenschappelijke *juridiforme* λόγος ligt.

3. vanuit deze brede context, een poging tot duiding van het καθαρσις-begrip als theatraal *effect*. De vraag is hoe de (historische) tragedie zelf en Aristoteles' perceptie ervan passen in de metafysische en ideologische context die bij de twee vorige aspecten geconstrueerd kon worden. De spanning die het *verlangen* naar theoretische orde oproept kan zo zichtbaar worden. Wij kunnen ons afvragen of Aristoteles' duiding van het theatraal *effect* (de theatrale *blik*) de beslissende stap is in de richting van een *juridiforme* ethisch-politieke theorie en zelfs van een autonoom *juridisch discours*.

4.1. De Poetica als integratie van de ethiek

Het belangrijkste *epistemologisch* onderscheid in Aristoteles denken is de distinctie tussen *wetenschappelijke* kennis (ἐπιστημη) en *praktische* kennis (φρονησις), resp. το αἰδιον και το ἀκινητον, het *eeuwige en onbeweegbare*, en κατα συμβεβηκος, het *contingente*. Vanuit de criteria voor dit onderscheid kan de analogie (gelijkenis én verschil) tussen ethisch-politieke theorie en tragedie-theorie, als *contingente* τοποι, bepaald worden. Aristoteles onderscheidt nl. twee types van contingentie. Het eerste is universaliseerbaar en slaat op handelingen die bepaalbaar zijn aan de hand van een criterium van waarschijnlijkheid (το ὡς ἐπι το πολυ). Het andere omvat

²⁴⁷ Zo is ook Moyaerts visie op de tragedie *juridiform* door de presentie van de goden als χῶος te kwalificeren en de *alteriteit* ervan als categorische imperatief (zie § 3.6 van dit hoofdstuk).

gebeurtenissen die puur onbepaald (ἀοριστον of συμβεβηκοτον, in een restrictieve betekenis) zijn (ἀπο τυχης, toevallig en παραλογον, onredelijk). Deze drie niveaus hangen ontologisch met elkaar samen:

ὥστ' ἐπεὶ οὐ πάντα ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης καὶ αἰεὶ ἢ ὄντα ἢ γιγνόμενα, ἀλλὰ τὰ πλείστα ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀνάγκη εἶναι τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν·

want vermits het niet zo is dat alle zaken noodzakelijk en eeuwig zijn of worden, maar de meesten in een zekere kwantiteit [voorkomen], moet het accidentele wel bestaan.

(*Metaph.*, VI, II, 1027a5-10)

Dit onderscheid is van belang voor hun *epistemologisch* statuut, maar bepaalt zelf hun *ethische* betekenis niet. Het is de taak van de praktische rede (φρονησις) om het onbepaalde in een πραξις op te nemen en te *ethiseren*²⁴⁸.

De τεχνη ποιητικη bestaat er nu in om binnen dit genuanceerde gebied van de *contingente* πραξις tot een criterium van *waarschijnlijkheid* (το εἶκος) te komen, en wel in tegenstelling tot de ιστορια, de *geschiedschrijving*:

ὁ γὰρ ιστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμμετρα διαφέρουσιν, (...) ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα γένοιτο.

de geschiedschrijver en de dichter verschillen niet in die zin van elkaar dat de ene zonder metrum, en de ander met een metrum schrijft, (...) maar het verschil zit hierin, dat de eerste schrijft over wat gebeurd is, dat andere over wat zou kunnen gebeuren.

(*Poet.*, IX, 1451a)

Het verschil tussen pure en gekwalificeerde *contingentie* in deze twee types van μιμησις πραξεως heeft niets te maken met literair-vormelijke verschillen of met het niveau waarop deze πραξις plaatsvindt (menselijk of goddelijk, historisch of legendarisch). Het heeft ook niets te maken met de μιμησις zelf vermits Aristoteles' idee van μιμησις losstaat van het begrip *fictione* als genre. Het statuut van de gemimeerde πραξις zelf, d.w.z. de mogelijkheid om een gebeurtenis in *politieke* termen te denken, is doorslaggevend, want het τέλος van de gemeenschap is het ultieme ethische perspectief. Dat betekent het volgende. In de φρονησις, de *deugd* van de πραξις, staat de *noodzakelijkheid* (eigenlijk: universaliseerbaarheid) los van het τέλος, de *finaliteit* van het handelen. De προαιρεσις, het *beslissende* moment in de rationele πραξις, heeft immers geen direct verband met dit *voorgegeven* (ἐξ ὑποθεσεως) τέλος²⁴⁹. In de τεχνη

²⁴⁸ De φρονησις, als *teleologische* eigenschap, dient als het ware de grenzen van de noodzakelijkheid af te tasten en hierover te reflecteren (zie hoofdstuk IV, § 3.3).

²⁴⁹ zie hoofdstuk IV, § 3.3

ποιητική echter kan deze *noodzakelijkheid* als *τέλος* wél in de *μῦθος* geïntegreerd worden²⁵⁰. De *περιπετεία* in de tragedie is het moment waarop de *goddelijke* tijd inbreekt in de (contingente) *historiciteit* van de *πολις*. In deze poging tot universalisering in de *ποιησις* sluipt er dus een element van onomkeerbaarheid binnen in de *μῦθος*, hoewel Aristoteles dit moment nooit met de goddelijke orde verbindt. Volgens hem is het effect van de tragedie het sterkst is wanneer gebeurtenissen zich voordoen *παρὰ τὴν δοξάν δι' ἀλλήλα* (*tegen de verwachtingen in maar [veroorzaakt] door elkaar*²⁵¹).

In een sterke *μῦθος* worden de handelingen die het meest door de *contingentie*, eigen aan de menselijke orde, beheerst lijken onderworpen aan een *causaliteit* die noodzakelijker, *onomkeerbarder* is dan deze van de contingentie zoals met name de *ἱστορία* ze beschrijft²⁵².

De verbinding van *βουλήσις* (*wens*) en *βουλευσις* (*overweging*) bevestigt dit vermoeden van een universeler *ἦθος* in de (geconstrueerde) *μῦθος*. De *βουλευσις* maakt volgens de *Ethica Nicomachea* deel uit van de *προαίρεσις* en is gericht op de *middelen*. De *βουλήσις* als aspect van *ὀρεξις* (*verlangen*) concentreert zich op het *doel*. In de *μῦθος* worden de intermediaire *τέλῃ* (van de afzonderlijke middelen) en het einddoel geïntegreerd²⁵³. Aristoteles laat de *ethische* betekenis van de tragedie als *μῦθος* niet los en hij tolereert zeker niet de inbraak van het *τύχη* als structureel gegeven, zelfs niet langs het achterpoortje van een mimetisch *τέλος*. Hij doet gewoon geen moeite om de pure contingentie (*τὰ ἀπο τύχης*) ethisch te verklaren. Daarmee

²⁵⁰ Volgens Aristoteles ontbreekt deze *teleologie* in de *ἱστορία*, hoewel dit eigenlijk slechts op één type geschiedschrijving kan slaan, nl. de *kroniek*, een genre dat geen expliciete hypothesen of interpretaties bevat (GELLRICH, o.c., p.113). In dit genre ontbreekt echter geen concept omtrent historisering en historische 'werkelijkheid' *an sich*, wel staan kronieken in scherp contrast met de klaarblijkelijke noodzaak, sinds Hegel, om elk historisch discours te 'sluiten' (vgl. Hayden WHITE, "The value of narrativity in the representation of reality", p.23).

²⁵¹ zie *Poet.*, IX, 1452a. Hij specificeert deze *norm* als volgt:

ἐπεὶ καὶ τῶν ἀπὸ τύχης ταῦτα θαυμασιώτατα δοκεῖ ὅσα ὥσπερ ἐπίτηδες φαίνεται γεγονέναι,...

want van de 'toevallige' [gebeurtenissen] zijn deze de meest verbazingwekkende te zijn, zo blijkt, die met opzet tot stand gebracht lijken te zijn,...

(*Poet.*, IX, 1452a)

²⁵² Aristoteles heeft een voorkeur voor *ἀδύνατα*, *onmogelijkheden* in de *ποιησις*:

πρὸς τε γὰρ τὴν ποιήσιν αἰρετώτερον πιθανὸν ἀδύνατον ἢ ἀπίθανον καὶ δυνατόν.

want in de dichtkunst verdient een overtuigende onmogelijkheid de voorkeur boven een niet overtuigende mogelijkheid;

(*Poet.*, XV, 1461b)

²⁵³ In de wilstheorie van Aristoteles is het *τέλος* van een handeling (opgevat als een keten van beslissingsmomenten) slechts de laatste stap en wordt dit niet geprojecteerd op de 'oorsprong' van de handeling. De *μῦθος* als structuur van gemimeerde *πραξις* creëert wél de *fictie* van een moment van 'oorsprong' (zie hoofdstuk II, § 2.4 en § 3.5 van dit hoofdstuk over het 'tragische' van deze fictie in *Antigone*).

plaatst hij ongewild de goddelijke *τυχη* buiten de *πραξις* die in de tragedie gethematiseerd wordt²⁵⁴.

In de definitie van tragedie gebruikt Aristoteles de term *σπουδαία πραξις* voor het *object* van de *μιμησις* die in de *μυθος* tot stand komt²⁵⁵. Het begrip *σπουδαίος* is essentieel om het verband tussen handelingstheorie (ethiek) en theorie van de tragedie te begrijpen en om zowel het *mimetisch* als het *teleologisch* karakter van de *ποιησις* te duiden. Niet alleen legt Aristoteles daarmee een noodzakelijk verband tussen *ethiek* en tragedie, hij construeert er ook een politieke *antropologie* mee. Hij legt enerzijds een norm vast voor de *representatie* van het (menselijk) handelen dat de toeschouwer te beoordelen krijgt en anderzijds werkt hij op die manier een geïntegreerd mensbeeld uit dat beantwoordt aan het *τέλος* dat in de *φύσις* van de *πολις* besloten ligt. Meer nog, de *μιμησις* van de *σπουδαία πραξις* vormt het *paradigma* voor de beoordeling van elk menselijk handelen dat relevant is in de politieke orde. Daarmee verheft hij - dat is onze thesis - het *discours* van de tragedie tot paradigma van de representatie in ethiek en politiek.

Σπουδαίος betekent *ernstig* (in moreel opzicht) of *rechtschapen* (als het over een persoon gaat). De term heeft een archaïsche achtergrond en staat, sinds Homeros, tegenover *φάυλος*, *verdorven*. Aristoteles neemt deze distinctie over:

ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας, ἀνάγκη δὲ τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φάυλους εἶναι (τὰ γὰρ ἦθη σχεδὸν ἀεὶ τούτοις ἀκολουθεῖ μόνοις, κακίᾳ γὰρ καὶ ἀρετῇ τὰ ἦθη διαφέρουσι πάντες)

vermits het handelende [personen] zijn die de nabootsers moeten nabootsen, is het noodzakelijk dat deze hetzij rechtschapen, hetzij verdorven zijn (want bijna altijd valt het karakter samen met één van deze twee [kwalificaties], vermits alle mensen in hun karakter verschillen [volgens hun neiging] naar het slechte of naar de deugd)

(*Poet.*, II, 1448a)

Het onderscheid *σπουδαίος/φάυλος* is geen eenvoudig criterium voor een opdeling van mensen in 'goeden' en 'slechten', maar een *zichtbaar* te maken onderscheid tussen *handelende* personen, in hun verschillende relatie ten opzichte van de *ἀρετή*. Zelfs los van de *mimetische* context waarin

²⁵⁴ vgl. GELLRICH, o.c., p.116-117. Else formuleert dit zo: "God or fate do not break into the charmed circle. The ultimate never confronts us in the *Poetics*, any more than it does in the *Ethics* or the *Politics*. (...) Aristotle's theory of the practical world has no room for any systematic cause of action except man himself; yet the tragic 'action' involves not only man's own causality (which is amenable to the requirement of the *εἶκος* ἢ *ἀνάγκαιον* [waarschijnlijk of noodzakelijk: het 'praktische' principe van universalisering, kt] but something that breaks in upon him, 'happens' to him from outside" (ELSE, *Aristotle's Poetics: the argument*, Cambridge (Mass.), 1967, p.306-307) Daarmee blijven wel een aantal tragedies, vooral van Euripides, voor Aristoteles' theorie onverklaarbaar.

²⁵⁵ letterlijk: *μιμησις πραξεως σπουδαίας* (*Poet.*, VI, 1449b)

hij het verschil plaatst, gaat het niet om *inherent* eigenschappen, maar om *karakters* (ἦθοι) zoals die uit de *πραξις* - en *alleen* uit de *πραξις* - naar voren komen²⁵⁶.

Volgens de **Ethica Nicomachea** is iemand *σπουδαίος*²⁵⁷ wanneer hij zijn vermogens ontwikkelt in overeenstemming met de *λογος*, de *rede(lijkheid)*. Het begrip heeft een *teleologische* betekenis, omdat het gaat om de ontwikkeling van een *ἔξις*, een *rationele instelling*, die gericht is op *ὁμονοία*²⁵⁸. De term *σπουδαίου* (*rechtschapen burger*) krijgt pas voluit betekenis wanneer zijn plaats bepaald is vanuit een *politieke τέλος*, met name de *ὁμονοία*. Dit wordt bevestigd in de **Politica** waar de *εὐδαιμονία* van *πολιτης* en *πολις* zonder meer in elkaars verlengde liggen²⁵⁹. De *σπουδαίοι* vormen de garantie voor de *ὁμονοία*. Hun aanwezigheid en hun politiek gewicht (hun *πραξις* dus) moeten voorkomen dat de ethisch-politieke onverschilligheid van de *φάυλοι* tot *στάσις* (*tweedracht* en/of *burgeroorlog*) leidt²⁶⁰. Niet omdat de *φάυλοι* zich oorlogszuchtig zouden gedragen, maar omdat ze niet *φρονιμος* zijn. Ze zijn niet in staat om in hun *πραξις* een *redelijk* perspectief aan te brengen, om hun handelen *teleologisch* te reguleren en zo *ὀρεξις* en *πραξις* te integreren²⁶¹.

²⁵⁶ vgl. ELSE, o.c., p.69 e.v.. Aristoteles werkt dit uit in boek XIII van de **Poetica**, over de dramatische *περιπέτεια*. Hij stelt dat de *μυθος* zo geconstrueerd moet worden dat de *ἦθος* blijkt uit de *παθος* die het handelen teweegbrengt bij de toeschouwer. Daarom veroordeelt hij bv. de *ἐπιφάνεια* van Medea, omdat die *presentie* niet meer toelaat haar *πραξις* te toetsen aan haar *ἦθος*, maar een *παθος* teweegbrengt dat ethisch-politiek niet meer beoordeeld kan worden.

²⁵⁷ De term is daar bijna synoniem met *ἀγαθος*, wat nogmaals wijst op Aristoteles' strategie om archaïsche connotaties van de *ἀρετή* te her-denken.

²⁵⁸ GELLRICH, o.c., p.127 e.v.. Zij verwijst naar *Eth.Nicom.*,I,VII,1098a8-16 (de verbinding tussen *σπουδαίος* en *λογος*) en *Eth.Nicom.*,IX,VI,1167a22-1167b16 (de betekenis van *ὁμονοία* als *πολιτική φιλία*, *vriendschap tussen politici*). De meest volmaakte manifestatie van deze *ἔξις* is de *φρονησις*.

²⁵⁹ Aristoteles bevestigt expliciet het *ethisch* karakter van deze analogie:

εἴ τέ τις τὸν ἕνα δι' ἀρετὴν ἀποδέχεται, καὶ πόλιν εὐδαιμονεστέραν φήσει τὴν σπουδαιοτέραν.

indien iemand een individu prijst, wegens zijn deugd, dan zal hij zeker zeggen dat de stad gelukkiger is, naarmate deze meer 'rechtschapen' is.

(*Pol.*,VII,I,1324a12-13)

²⁶⁰ In de **Ethica Nicomachea** wordt *ὁμονοία* vooral negatief geduid. De 'gebrekkige' *ἔξις* van de *φάυλοι* houdt het risico in dat de 'eenheid' van de *πολις* ondermijnd wordt:

τοὺς φάυλους οὐχ οἷον τε ὁμονοεῖν πλὴν ἐπὶ μικρόν, καθάπερ καὶ φίλους εἶναι

de 'verdorvenen' zijn immers niet in staat tot eendracht, behalve op kleine schaal, net zoals ze [slechts in beperkte mate] vrienden kunnen zijn.

(*Eth.Nicom.*,IX,VI,1167b9-11)

Opmerkelijk is de analogie met de *φιλία*, de *vriendschap*. 'Ὀμονοία, gekwalificeerd als *πολιτική φιλία*, is geen 'volmaakte' (*τελεία*) *φιλία*, maar de evenwichten waarop de *τελεία φιλία* moet berusten - solidariteit, wederzijds nut - moeten wel politiek gegarandeerd zijn (FRAISSE, *Philia*, p.202 e.v.).

²⁶¹ Dit betekent niet dat Aristoteles een streng ethisch rationalisme aanhangt zoals Plato, bij wie de filosofisch ontwikkelde *λογος a priori* in staat is alle aspecten van een handeling ten opzichte van elkaar af te wegen. Wel moet de *σπουδαίος* in staat zijn om *ad hoc* criteria te ontwikkelen (GELLRICH, o.c., p.134-135). Nussbaum merkt op

De vraag is of het specifieke gebruik van het concept van *σπουδαία πραξίς* in de *Poetica*, rekening houdend met de ethisch-politieke plaatsbepaling van de *σπουδαίτης* in *Ethica Nicomachea* en *Politica*, de *teleologie* van de *πραξίς* in Aristoteles' handelingstheorie impliciet versterkt. In zijn wilsleer is de *wil* een gefragmenteerd begrip, waarbij de momenten van *προαιρεσις* (*beslissende keuzes*) relatief losstaan van het *τέλος*. De *mimetische* operatie die eigen is aan de *ποίησις* of daarin althans het duidelijkst aan de oppervlakte komt heeft, in onze hypothese, tot resultaat dat deze fragmentatie opgeheven wordt en de gerichtheid op het *τέλος* inderdaad versterkt²⁶². De normen die Aristoteles ten behoeve van de *τεχνη ποιητική* formuleert zouden dus het *normatieve* karakter van de gemimeerde *πραξίς* én van de subjecten ervan beïnvloeden. Dat kan de *Poetica*, structureel althans, tot sluitstuk maken van de ethisch-politieke theorie, zonder dat deze daarmee in een *esthetiek* van de *πραξίς* verandert of in een *moraal* van de *μιμήσις*. Daarmee levert de tragedie-theorie wel een belangrijke bijdrage tot onze hoofdstelling, nl. dat de tragedie het *paradigma* vormde voor de *representatie* in de specifieke politieke orde die de *πολις* was. Aristoteles heeft dat paradigmatisch karakter erkend en in een theorie uitgewerkt. Bij hem levert de *μιμήσις* in de *μῦθος* op haar beurt het *paradigma* voor een geïntegreerde teleologische theorie van de *πραξίς*. De analogie tussen ethisch-politieke *πραξίς* en esthetische representatie wordt sluitend gemaakt. Het verschil tussen de opvoeringspraktijk en deze theorie is echter even essentieel. De opgevoerde tragedie onderhield een *mimetische* relatie tot de politieke *πραξίς* van de 5de eeuw v.C., een relatie die zich in het kader van de *instituties* bewoog. De *theorie* van de tragedie verhoudt zich *mimetisch* ten opzichte van een ethisch-politieke *theorie*. Analogie en verschil samen maken de verbinding tussen *institutie* en *theorie* mogelijk: de kloof kan gedicht worden door een *juridiforme* theorie die als *dogmatiek* de representatie van de *πραξίς* in haar politieke effecten dient te beheersen.

dat de rationele criteria nooit neutraal staan t.o.v. het (ethische) *τέλος* en bovendien elementen als verbeelding, inlevingsvermogen en zin voor waarneming incorporeren. In tegenstelling tot John Rawls die voorhoudt dat deze niet-intellectuele criteria de ethische neutraliteit van een oordeel (*in casu* een juridisch oordeel) kunnen versterken, stelt zij dat Aristoteles deze nuances van een al te rationeel opgevatte *ἔξις* juist benadrukt om het teleologisch karakter van een oordeel te versterken - wat allesbehalve neutraal kan heten (NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, p.311-312). Nochtans bestaat ook bij Nussbaum de neiging om dit ethisch oordeel *juridiform* te denken door aan de empathische rationaliteit van Aristoteles een representatief karakter toe te schrijven dat gestalte krijgt in de figuur van de *σπουδαίτης*.

²⁶² De varianten van het morfeem *βουλ-* bevatten steeds een connotatie van overleg. De term benadert het dichtst de notie van *intentionaliteit*, maar van een subjectieve wil is er zeker nooit sprake (VERNANT, "Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque", p.58).

4.2. De analogie tussen tragedie en juridische retoriek

De notie van σπουδαία πραξίς lijkt inderdaad de aristotelische handelingstheorie door de μιμησις ervan in de tragische μυθος te integreren. Dit gebeurt op een paradoxale manier. De tragedie toont voortdurend de vernietiging van de σπουδαιότης en als ze dat niet doet is ze ontragisch²⁶³. Daarbij sluit een nieuwe vraag aan. Betekent deze geïntegreerde theorie van het menselijk handelen een stap in de richting van de *juridisering* van de intentionaliteit? De opvallende analogie tussen de *normatieve* structuur van resp. de tragische μυθος en de argumentatie-theorie van de **Rhetorica** wijst in die richting. In de twee volgende paragrafen willen wij die analogie uitwerken in twee bewegingen²⁶⁴:

1. de overeenstemming, wat betreft de *normen* voor de representatie ervan, tussen ἀναγνωρίσις, *herkenning*, als preferentiële vorm van περιπετεία, in de **Poetica**, en zgn. προτάσεις, de *retorische proposities* of juridische bewijzen²⁶⁵ [§ 4.3].

2. de toepassing van *ethische* criteria in de ποιησις van resp. tragedie en juridische retoriek, met name de beoordeling van de ἐξις (*intentie*) en de functie van de ἐπιτεκεία (*billijkheid*) [§ 4.4].

Vooraf willen wij nog twee elementen aangeven die onze aandacht voor deze analogie kunnen verantwoorden:

1. de epistemologische premisse van de **Rhetorica**

2. de reactie op Plato's bezwaren tegen μιμησις in de ποιησις

[ad 1.] In de inleiding van de **Rhetorica** is er een passage die verrassend representationalistisch klinkt:

²⁶³ Aristoteles besteedt echter aan de betekenis van deze vernietiging, aan de ἀρτή met name, geen aandacht. Het is een blinde vlek in zijn theorie. Een figuur als Oidipous benadert het model van σπουδαιότης. Zijn handelen is het makkelijkst te duiden in termen van (falende) intentionaliteit en geïnternaliseerde ἦθος. Zijn tragische betekenis ontleent hij echter aan de *grenssituaties* waarin hij zich bevindt en die hij voortdurend doorbreekt, en nauwelijks aan de vermeende homogeniteit van zijn ἦθος (GELLRICH, o.c., p.145 en *passim*)

²⁶⁴ Kathy Eden (**Poetic and legal fiction in the aristotelian tradition**, Princeton, 1986) reikt de elementen voor deze analyse aan. Wij gaan echter in tegen haar uitgangspunt - meer historisch, dan (rechts)filosofisch - dat het justitieel apparaat en de heersende retorische πραξίς Aristoteles een model verschaften om ook de μιμησις in de tragedie op haar effectiviteit te onderzoeken. Volgens haar is het tragisch *effect* een soort *supplement* bij de juridische representativiteit van een gemimeerde πραξίς: "They will - in Aristoteles' view - learn from that representation [de opgevoerde tragedie, kt] not only *what* happened but *why*." (o.c., p.5). Er kan wel degelijk van een *supplement* gesproken worden, in de theatrale ervaring, maar dan is het 'why' van een andere discursieve en epistemologische orde dan het retorische 'what'. Meer nog: dit tragisch 'why' tast de geloofwaardigheid van het 'what' in sterke mate aan, zoals bv. in Ajax.

²⁶⁵ *Rhet.*, I, III, 7 (1359a)

δεῖ ὥς ἐλαχίστων ποιεῖν κύριον τὸν κριτήν· περὶ δὲ τοῦ γεγονέναι ἢ μὴ γεγονέναι, ἢ ἔσεσθαι ἢ μὴ ἔσεσθαι, ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀνάγκη ἐπὶ τοῖς κριταῖς καταλείπειν· οὐ γὰρ δυνατόν ταῦτα τὸν νομοθέτην προῖδεῖν.

het is nodig dat de autoriteit van de rechter tot een minimum beperkt wordt; maar over de vraag of iets al dan niet gebeurd is, of iets al dan niet zal gebeuren, of iets al dan niet het geval is, die moet, noodzakelijkerwijze, aan de rechters overgelaten worden.

(*Rhet.*, I,1,8(1354b))

Dit representationalisme kan in twee richtingen geïnterpreteerd worden. Het zou - eerste mogelijkheid - de bepaling kunnen zijn van een a-historische standaard die *relatief* contingente feiten (die universaliseerbaar zijn) onderscheidt van *absoluut* contingente *συμβεβηκατα*. Die standaard moet dan zélf wel tot het *ἐπιστημη* van de *noodzakelijkheid* behoren. Dat is weinig waarschijnlijk omdat *το νομικον* (het geheel van *νομοι*) bij Aristoteles enkel als *vorm* universeel is en de *φυσικς* ervan bestaat in haar *veranderbaarheid*, haar *convertibiliteit* (van de ene *πολιτεία* in de andere). De concrete *νομοι* zijn *ontologisch* gezien even contingent als de feiten, de gedragingen, die ze normeren. Enkel zo kan de *πολιτεία* zelf als contingent gedacht worden²⁶⁶. Een tweede interpretatie gaat uit van een analogie tussen de *μιμησις* in de *performance* van de juridische retoriek en de *μιμησις* in (de *μυθος* van) de tragedie. Zowel de **Rhetorica** als de **Poetica** zijn *normatieve* geschriften, en ze behandelen allebei een vorm van *ποιησις*, van mimetische constructie. De **Poetica** formuleert normen waarbinnen de *συμβεβηκατα* van de tragische *μυθος* zich moeten bewegen om effectief te zijn (het criterium van de *σπουδαία πραξίς*) terwijl de **Rhetorica** aangeeft welke elementen van universalisering aan een juridisch gebeuren effectiviteit verlenen, d.i. overtuigingskracht (*πειθω*) ten opzichte van de *κριτης*. Ook dat is een representerende handeling die, net als de tragedie, een externe handeling mimeert. Dit betekent dus dat *μιμησις* - resp. in de tragedie en in de retoriek - de enige vorm is waarin handelingen (als feiten) aan een *oordeel* kunnen onderworpen worden. Daarom moeten er normen ontwikkeld worden om tot een representatief discours te komen dat een oordeel ook effectief mogelijk maakt, door resp. de toeschouwer en de rechter. Het criterium voor deze representativiteit is niet de *intrinsieke* betekenis van de af te beelden handeling, maar de *beslisbaarheid* omtrent die *πραξίς*. Deze eis is een *epistemologische* premisse omdat ze de erkenning van relevante feiten van een *teleologische* kwalificatie afhankelijk maakt. *A posteriori* redenerend, vanuit onze (moderne) inzichten in het functioneren juridische dogmatiek is dit bijna

²⁶⁶ contra GELLRICH, o.c., p.140. Zij suggereert dat deze opvatting van *νομος* strijdig is met de *δημοκρατία*. Aristoteles zou de democratische *ἄγων*, het debat hiermee verwerpen. Over de contingentie van *το δικαίον πολιτικόν*: zie hoofdstuk IV, § 3.3.

een gemeenplaats. Wat het tragisch effect betreft is dit echter minder evident, omdat daarmee de theatrale *blik* tot een (rationeel) beslissingsproces wordt herleid. Dat desnondanks deze *normativiteit* aan de tragische *representatie* gehecht wordt, wijst er op dat de spanning tussen *πολις* en *τυχη* in de (opgevoerde) tragedie door de politieke orde gerecupereerd is: daarvan is Aristoteles' theorie zelf de beste illustratie.

[ad 2.] Op de achtergrond van deze analogie tussen tragedie en retoriek schemert Plato's *μιμησις*-begrip door, zeker waar hij het hanteert om de *λογος ἀληθης* politiek in te vullen. De tragedie als *μιμησις* moet voor Plato aan dezelfde rigide epistemologische eisen beantwoorden als de eigenlijke *λογος*, de filosofie²⁶⁷. Die eis past echter niet in Aristoteles' contingentie-begrip. In de schijnbare ironie van de confrontatie tussen *νομοθεται* (*filosoof-koningen*) en dichters in boek VII van de *Wetten* blijkt welke consequenties dit heeft. Plato benadrukt de mogelijkheid dat de *νομος* de *λογος ἀληθης* perfect mimeert. Op die manier kan de *πολιτεια* voorgesteld worden als de *τραγωδία ἀληθεστατην*, de *meest ware tragedie*. Misschien zijn ook dichters in staat dit niveau te bereiken maar dan enkel indien dit *a priori* institutioneel gegarandeerd wordt. Dus enkel wanneer de tragedie zich als zelfstandige *ποιησις* onderwerpt aan de *νομος* en geen eigen representativiteit meer ambieert is dit het geval²⁶⁸. Aristoteles reageert op deze uitdaging aan de *ποιησις* met een dubbele argumentatie. Hij maakt in eerste instantie de fundamentele epistemologische distictie tussen *σοφία* en *φρονησις*. Deze laatste heerst zowel in de *politieke πράξεις* als in de *ποιησις* van de tragedie. Bovendien wil hij de *ποιησις* zelf een *ethisch* fundament bezorgen. Dat is op zijn beurt een tweeledige strategie: de tragische *μυθος* wordt *genormeerd* als *μιμησις* van *σπουδαία πράξεις* én er komt een analoge structuur tot stand tussen politieke retoriek en tragedie. Het lijkt een defensieve strategie, waarbij die elementen uit de tragedie verwijderd worden die, met Plato's waarschuwingen in het achterhoofd, politiek bedreigend kunnen zijn. Belangrijker is echter dat door de versterkte politieke representativiteit die uit deze analogie naar voren komt, de tragische *μυθος* zich lijkt te verdedigen tegen de *presentie* van het *τυχη* en om die manier aanknoopt bij het heersende politiek discours dat de representatie wil sluiten. Plato's vijandigheid tegenover de *μιμησις* van de tragedie geeft eigenlijk een geloofwaardiger beeld van de *ambivalenties* die in

²⁶⁷ Pl.Nom.,II,667e. Zie § 1.1 van dit hoofdstuk

²⁶⁸ Pl.Nom.,VII,817b-d. Plato's strategie gaat verder dan een diskwalificatie van de dichters. De filosofische én institutionele *ἀληθεια* die van de *νομοι* geëist wordt is ook gericht is tegen de disseminatie die inherent is aan elke schriftuur en *a fortiori* aan de *νομος γεγραμμενος* (zie hoofdstuk III, § 3.4).

de theatrale ervaring spelen dan Aristoteles' veilige normativiteit²⁶⁹. Het zijn immers niet de ontwikkelingen in de opvoeringspraktijk die de tragedie sluiten, maar de concurrentie van andere (theoretische) λόγοι die het *institutioneel* belang van de tragedie doet verminderen. Op het ogenblik dat de μιμησις zelf object wordt van het denken over en in de πολίς, verdwijnen de *presente* goden uit die politieke orden en wordt de φόβος weggeredeneerd. Nochtans blijkt precies uit Aristoteles' καθαρισμός-begrip dat hij deze recuperatie nooit ten volle vertrouwd heeft, m.a.w. dat de politieke orde de goden - het *onmiddellijk* verlangen naar gemeenschappelijkheid - nooit kon uitbannen²⁷⁰. Καθαρισμός past niet restloos in een *ethische* duiding van de tragisch μῦθος in haar theatraal effect.

4.3. Herkenning in de tragedie en bewijsvoering in de retoriek

De begrippen ἀναγνώρισις en περιπέτεια²⁷¹ hangen als kenmerken van een μῦθος πεπλεγμένος (een *vervlochten fabel*²⁷²) nauw met elkaar samen. De definities sluiten ook bij elkaar aan:

ἀναγνώρισις δέ, ὥσπερ καὶ τοῦνομα σημαίνει, ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή, ἢ εἰς φιλίαν ἢ εἰς ἔχθραν, τῶν πρὸς εὐτυχίαν ἢ δυστυχίαν ὀρισμένων. καλλίστη δὲ ἀναγνώρισις ὅταν ἅμα περιπέτεια γένηται (...)

de herkenning, zoals het woord al aangeeft, is ommekeer van onwetendheid naar kennis, naar een vriendschap of een vijandschap, bij figuren [wiens situatie] als geluk of ellende was omschreven. De mooiste herkenning is deze die samen met de περιπέτεια voorvalt.

(Poet., XI, 1452a)

In hoofdstuk XVI werkt Aristoteles vijf verschillende types van ἀναγνώρισις uit: herkenning door *tekens* (σημεία), zichtbaar *geconstrueerde* herkenningen, herkenningen door *herinnering* (een beeld roept een ander op), herkenningen door *redenering* (ἐκ συλλογισμοῦ), en de herkenning door de *handeling zélf*.

πασῶν δὲ βελτίστη ἀναγνώρισις ἢ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων τῆς ἐκπλήξεως δι' εἰκότων, (...) δευτέραι δὲ αἱ ἐκ συλλογισμοῦ.

²⁶⁹ vgl. GELLRICH, o.c., p.158. Zij benadrukt dat er van ἄγων bij Aristoteles (en zeker niet in de Poetica) nauwelijks sprake is, alsof hij wilde vermijden dat de tragisch μῦθος ook maar iets met στασις zou te maken krijgen. Terwijl hij de politieke betekenis van de στασις als μεταβολή duidelijk erkent (o.c., p.129-132).

²⁷⁰ In de *Bacchanten* doet Teiresias, die vruchteloos probeert koning Pentheus ervan te overtuigen op Dionysos' eisen in te gaan, een (per definitie) vergeefse poging om de *presente* godheid te verzoenen met een gesloten politieke orde (Eur.*Bak.*, 266-269). Euripides lijkt het proces van theoretisering te anticiperen.

²⁷¹ over de περιπέτεια als inbraak van de goden: zie § 3.2 van dit hoofdstuk

²⁷² Poet., X, 1452a. Daartegenover staat de μῦθος ἁπλός, de *eenvoudige fabel*, zonder beide elementen: de 'vervlochten' μῦθος verdient de voorkeur.

de allermooiste herkenning is deze vanuit de handeling zelf, wanneer het aangrijpend effect ervan tot stand komt door waarschijnlijkheden, (...) op de tweede plaats komen deze die [het resultaat zijn] van een redenering.

(Poet., XVI, 1455a)

De gelijkenis tussen deze technische *normen* voor de constructie van een moment van ἀναγνωρισίς in de μυθος en de elementen die, in de *juridische* (δικαζόμενον) rede als bewijsmiddelen (πιστεῖς) besproken worden, is opvallend. Daar wordt een onderscheid gemaakt tussen τεκμηρία (noodzakelijke tekens), σημεῖα, (tekens) en εἰκοτα (waarschijnlijkheden)²⁷³. De σημεῖα en de εἰκοτα zijn letterlijk terug te vinden in de definitie van de types van ἀναγνωρισίς, de εἰκοτα leveren het mooiste resultaat op. Onrechtstreeks passen ook de τεκμηρία in dit schema, als grondslag voor het *sylogisme*, dat op de tweede plaats komt als efficiënte ἀναγνωρισίς²⁷⁴.

Naast deze klassificatie is er nog een tweede en belangrijker distinctie in beide handboeken terug te vinden. Dat is het onderscheid tussen ἐντεχνον en ἀτεχνον (πιστεῖς), d.w.z. tussen *kunstmatige* (door de redenaar geconstrueerde) en *niet-kunstmatige* (gegeven) bewijsmiddelen. In de *Poetica* worden de σημεῖα, als poëtisch middel, beschouwd als ἀτεχνοτερον, als minder artistiek, middelen die minder passen bij de ποιησις zoals de dichter die, als τεχνη, beoefent. In de *Rhetorica* is het onderscheid ἐντεχνος/ἀτεχνος fundamenteel en behoren strikt genomen alleen de ἐντεχνοι tot de λογος als object van de retoriek. Toch wordt er een heel hoofdstuk gewijd is aan de ἀτεχνοι, de *juridisch-technische* bewijsmiddelen: wetten, getuigenissen, contracten, eden en marteling²⁷⁵. De ἐντεχνοι omvatten zowat het hele veld van de ποιησις: de ἦθος (maar dan niet van de held of de figuren, maar van de redenaar zelf), het *effect* op de toehoorder (vgl. de παθος als element van de μυθος²⁷⁶) en de λογος zelf (vergelijkbaar met de διανοια, het *denken* als formatief element, én met de μυθος in zijn geheel).

Het *corpus* van de tragedies bevat grotendeels ἀτεχνον πιστεῖς. Eén van interessantste is de profetie/getuigenis van Cassandra in *Agamemnoon*. Daarin is er sprake van een verschuiving tussen περιπετεῖα en ἀναγνωρισίς. Ten opzichte van de toeschouwer, als *effect*, is het een uitgesproken περιπετεῖα, terwijl Cassandra zelf de herkenning van de eigen δυστυχία beleeft. Beide gebeurtenissen hebben gelijktijdig plaats, maar de plaats ervan is verschoven: de 'off stage' moord op Agamemnoon vormt de περιπετεῖα, het inzicht in het eigen lot van Cassandra de ἀναγνωρισίς. De overtuigingskracht van Cassandra's verhaal is echter niet alleen op een technisch-retorisch gebaseerd. Het is meer dan een redenering omtrent een *contingente* werkelijkheid, omdat in haar λογος zich het τυχη zelf manifesteert.

²⁷³ *Rhet.*, I, III, 7 (1359a). Τεκμηρία zijn tekens waar een *sylogismen* zelf op gebaseerd moet zijn, omdat ze voor *noodzakelijk* (ἀναγκαῖον) gehouden worden en geen verder bewijs behoeven (*Rhet.*, I, II, 17 (1357b)). Aristoteles herhaalt deze indeling, specifiek toegepast op de juridische redenering (ἐνθυμηματόν, *overweging*), en voegt er nog het παραδείγμα (voorbeeld) aan toe (*Rhet.*, II, XXV, 8 (1402b)).

²⁷⁴ EDEN, o.c., p.11-12

²⁷⁵ *Rhet.*, I, XV

²⁷⁶ *Poet.*, XII, 1452b

De herkenning van Orestes door Elektra, behandeld door de drie tragediedichters²⁷⁷, is dé exemplarisch ἀναγνωρισίς en toont goed de poëtisch-retorisch analogie. Bij Aischylos voegt Elektra weinig syllogisme toe aan het σημεῖον van Orestes' haarlok, geplengd op het graf van zijn vader. Ze twijfelt nog even, maar een voetafdruk overtuigt haar. De Elektra van Sophokles verwerpt het σημεῖον waarover haar zuster komt vertellen. Zij blijft geloven in het bericht over Orestes' dood en wordt pas overtuigd door Orestes zelf - nadat hij geveinsd had als onheilsbode het doodsbericht te bevestigen. Bij Euripides gaat Elektra het verst. Zij verwerpt de ἀτεχνάι πιστεῖς één voor één vanuit een zelfstandige redenering, tot Orestes komt opdagen. vanuit Aristoteles' hiërarchie kan deze verschuiving van σημεῖα ('naakte' bewijzen) naar syllogismen - waarvan de waarde echter telkens door de verschijning van de levende Orestes wordt tenietgedaan - geïnterpreteerd worden als een geleidelijke verbetering van de tragische ποιήσις en als een steeds grotere beheersing van het 'mooiste' effect. De ἀναγνωρισίς is des te onverwachter en dus des te effectiever wanneer de σημεῖα eerst verwijderd zijn door een redenering die gebaseerd is op εἰκότα, de *apriorismen* nl. waarvan Elektra (bij Sophokles en Euripides) uitgaat, hetzij omtrent het statuut van de bode, hetzij omtrent de σημεῖα zelf. Door ἐντεχνάι πιστεῖς dus. Aristoteles formuleert *normen* voor de constructie van de μῦθος. Zijn hiërarchie, hoe correct ook in de observatie en in de teleologica kan echter niet zonder meer geprojecteerd worden op de *historische* ontwikkeling van de tragedie²⁷⁸. In de eerste plaats geeft dat blijk van een problematisch *historisme* - de kunstmatige ἀναγνωρισίς als τέλος én als volmaakte identiteit van het genre tragedie - Bovendien miskent de nadruk op dergelijke parallelle ontwikkeling tussen tragedie en juridische retoriek een cruciaal aspect van de tragische *discursiviteit*: het *performatieve* karakter van de tragische scène. De ἄγων in de tragedie is geen representatie van een *vroegere* tegenstelling, maar de representatieve manifestatie van een *actuele* confrontatie, die doorkruist wordt door een goddelijke *presentie*²⁷⁹. De notie van *constructie*, als doorslaggevend verschil tussen ἀτεχνάι en ἐντεχνάι πιστεῖς is minder relevant, bekeken vanuit het *effect* op de toeschouwer. Een syllogisme is even werkelijk, even *performant* als een σημεῖον. Cassandra maakt dit duidelijk: de taal wordt vlees en bloed. Het belang dat Aristoteles hecht aan deze distinctie in de πιστεῖς en het feit dat dit onderscheid dient om een (normatieve) hiërarchie van effectiviteit bij de tragische ποιήσις op te stellen wijst er echter op dat er in het juridisch

²⁷⁷ Dat zijn: Aischylos' *Offerplengsters* (164-211), Sophokles' *Elektra* (870-1325) en Euripides' *Elektra* (508-584). Vgl. hierover: EDEN, o.c., p.17-18.

²⁷⁸ Zoals Eden doet: "Aristotle's preference for *entechnic* over *atechnic* proof (...) is not idiosyncratic but points (...) to an historical development that is reflected not only in Attic oratory (...) but also in Attic drama (o.c., p.18).

²⁷⁹ zie hoofdstuk I, § 1.1, waar dit uitgewerkt werd aan de hand van *Antigone*.

discours sprake is van twee types representativiteit. De ἐντεχναι πιστεῖς zijn zelf *juridiserende* constructies en hun retorische superioriteit wijst precies op de *dwang* tot juridisering die het *politieke* discours - en *a fortiori* het genre van de pleidooien (δικαιοὶ λόγοι) - ging beheersen. Deze analogie legt dus iets heel anders bloot, nl. de behoefte om de theorie omtrent mimetische praktijken in de politieke orde (in de eerste plaats: juridische oordeelsvorming) in overeenstemming te brengen met hét paradigma van representatie in de πολίς: de opgevoerde tragedie. Het element van *noodzakelijkheid* daarin, het a-historische τυχή, wordt onschadelijk gemaakt in een notie van universaliseerbaarheid. Zowel de *presentie* van het anti-politieke als het *performatief* karakter van de (mimetische) handeling worden zó radicaal gehistoriseerd dat deze historisering (subjectivering en causaliteit) als enig criterium voor representatie overblijft. Daarom moet de geschiedenis van de representatie zelf herschreven en dus ook de μῦθος van de tragedie gehistoriseerd worden. Aristoteles' kwalificatie van het pleidooi als ὁ γενομενος, *wat reeds gebeurd is* (het verleden)²⁸⁰ is een ander signaal voor die *discursieve* verschuiving. Terwijl de παθος van de tragedie - niet bij Aristoteles, wel de φοβος bij de confrontatie met het *presente* τυχή - precies gebaseerd is op het ontbreken van zekerheid omtrent de historiciteit van de μῦθος. Anders zou het onderscheid tussen ἔλεος en φοβος (het laatste suggereert *presentie*, en juist geen 'clôture') niet eens moeten gemaakt worden.

4.4. De toepassing van de ethiek op tragedie en retoriek

De analogie tussen tragische en retorische ποιησις is gebaseerd op het gegeven dat de normen die voor beide discours geformuleerd worden toepassingen zijn van Aristoteles' algemene ethische theorie. In dit pragraaf willen wij die analogie op de proef stellen, in enkel τοποί: het τέλος van de ποιησις, de ἐξις als ethisch aanknopingspunt en de functie van de ἐπιεικεία, de *billijkheid*. Ook deze problematiek kan enkel besproken worden tegen de achtergrond van een platoonse *status questionis*, in dit geval het onderscheid tussen ποιησις en πραξις.

Voor Plato staat vast dat ἀρετή en daarmee het vermogen om de ἀλήθεια te kennen niet aangeleerd kan worden. Tegen de sofisten hanteert hij het argument dat iemand die beschikt over een specifieke τέχνη - die dus *produceert* (ποιεῖν) - alleen om raad zal gevraagd worden betreffende die τέχνη. Wanneer er echter raad moet ingewonnen worden over de politieke πραξις kan in principe iedereen aangesproken worden zonder dat verwacht wordt dat men over specifieke vakkennis beschikt²⁸¹. Meer nog, de sofisten doceren politieke retoriek zonder vragen

²⁸⁰ *Rhet.*, I, III, 4 (1358b) - zie ook hoofdstuk I, § 3.4

²⁸¹ *Pl. Prot.*, 319b-d

te stellen over de ware politieke kennis van hun leerlingen. Zij leren hen zelfs de massa te misleiden omtrent hun (gebrek aan) kennis van de ἀληθεια²⁸². Het verschil tussen de eisen voor een ethiek van de *politieke πραξεις* en *ποιησις* die gebaseerd is op een specifieke *τεχνη* is voor Plato fundamenteel. Maar omdat de *ποιησις* van de dichter niet alleen technisch is - zoals die van de arts bv. - is het onverantwoord zijn (mimetische) produktie niet te toetsen aan de *λογος ἀληθης*. De *νομοθετης*, de *wetgever* moet die toets immers wél doorstaan.

Bij Aristoteles heeft de distinctie *πραξεις/ποιησις* te maken een ander onderscheid, nl. dat tussen het *noodzakelijke* en het *contingente*. *Ποιησις* is *contingent* voorzover zij zich met *contingente* zaken bezighoudt, maar net als de *σοφια* - de kennis omtrent het *noodzakelijke* - is ze gericht op *universalia* (τα καθολου). Het verschil tussen *τεχνη* en *ἀρετη* is nóg van een andere aard:

τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνῶν γινόμενα τὸ εὖ ἔχειν αὐτοῖς, ἀρκεῖ οὖν αὐτὰ πῶς ἔχοντα γενέσθαι· τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πῶς ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ κὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη,...
die zaken die door τεχναι tot stand komen, zijn [als ze goed zijn] goed in zichzelf, zodat het volstaat dat ze met deze eigenschap tot stand zijn gekomen; de zaken echter die in deugdzaamheid tot stand komen, komen niet uit zichzelf met deze eigenschap tot stand, zijn niet rechtvaardig of verstandig gedaan, maar enkel indien de agens met deze eigenschap heeft gehandeld,...

(*Eth. Nicom.*, II, iv, 3 (1105a))

De waarde van een *produkt* (een 'gemaakte zaak') hangt enkel af van het produkt zelf, en staat los van de ἐξις van de maker. Een *handeling* (een 'gedane zaak') is slechts waardevol is indien ook de ἐξις van *agens* conform is aan de ἀρετη²⁸³. Dit verschil heeft evidente gevolgen voor de *intentionaliteit* van produkt resp. handeling. De *ποιησις* is een *middel* dat gericht is op een verder *τελος* - in de tragedie: de *καθαρσις* van *παθηματα* dóór *παθηματα*. Niet de *intentie* moet daarom beoordeeld worden maar het *effect*, waarbij een juiste intentie een slecht effect zelfs erger maakt. De *ethische πραξεις*, het deugdzaam handelen is echter een doem op zich, zodat de *intentie* wel het beoordelingscriterium vormt. Theoretisch is dit verschil is bij Aristoteles helder genoeg. Het probleem van de beoordeling wordt echter ingewikkelder, omdat niet de *πραξεις* zélf

²⁸² Pl. *Gorg.*, 459e

²⁸³ De distinctie tussen het *handelen* (*πραττειν*) en de *agens* (enkel aangeduid met het deelwoord *πραττων*) betekent niet dat de subjectieve instelling van de agens een rol speelt, maar wel dat de norm is dat agens en handeling samenvallen. Dit moet in eerste instantie in de *tijd* gebeuren: de ἐξις en de handeling zelf mogen niet verschuiven ten opzichte van elkaar (VERNANT, "Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne", p.371). Aristoteles' term is veelzeggend: ἀμετακίνητως, *onbeweeglijk*.

voorligt, maar een *μιμησις* ervan. Deze gemimeerde *πραξις* is als afbeelding het resultaat van een constructie door *ποιησις*, hetzij door de dichter, het zij door de redenaar. De *ποιησις* heeft in Aristoteles' logica een identificeerbaar effect, levert een *produkt* op. Voor de retorisch *ποιησις* is dat effect relatief makkelijk vast testellen: de mogelijkheid creëren voor een welbepaalde (gewenste) beslissing omtrent *toerekening* - *toerekening* als een juridische transformatie van *intentionaliteit*. In de aristotelische context kan dit effect, vanuit de redenaar-verweerder bekeken, zelfs beschreven worden als transformatie van *φοβος* in *ἐλεος*²⁸⁴. Wat de (opgevoerde) tragedie betreft is dit echter maar de helft van het effect, want de *φοβος* voor de *presente* goden, voor de *lege betekenaar* en het niet-gesymboliseerd geweld²⁸⁵ verdwijnt niet door de distantiërende werking van de *ἐλεος*. Dit in tegenstelling tot het justitieel gebeuren dat er precies op gericht is de toeschouwers (*in casu* de leden van de *δικαστηριαί*) door de dialectiek van identificatie en distantie in de *ἐλεος* te zuiveren van de *φοβος* en daarmee de zekerheid te vestigen dat de politieke orde ook gevrijwaard blijft van de afgrond van de *φοβος*, van het *ἄτη*. De notie van *καθαρσις* in de *Poetica* suggereert trouwens dat Aristoteles, wat de tragedie betreft, niet zeker is van een spoorloze verdwijning van de *φοβος*. Maar zelfs al is voor de *retorische ποιησις* het *effect* perfect bepaalbaar, dan blijft er toch een probleem met het *ethisch* statuut ervan. Aristoteles suggereert nl. dat juist de *ἐξις* van de redenaar zélf mede de overtuigingskracht (het effect) van zijn *λογος* bepaalt:

ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον αἱ πίστεις γίνονται δι' ἀποδεικτικοῦ λόγου ἀλλὰ καὶ δι' ἠθικοῖ (τῷ γὰρ ποιόντινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα πιστεύομεν, τοῦτ' δ' ἐστὶν ἂν ἀγαθὸς φαίνεται ἢ εὖνους ἢ ἄμφω), ...

vermits bewijzen niet alleen geleverd worden op grond van aantoonbare argumenten, maar ook op grond van [argumenten] betreffende het karakter (want wij laten ons overtuigen door iemands argumenten, ook omdat deze blijk geeft een goed man te zijn, of een verstandig [man], of beiden), ...

(*Rhet.*, I, viii, 6 (1366a))

Dat betekent dat zijn *λογος* niet alleen technisch op zijn effect beoordeeld wordt (zoals de tragisch *μυθος*) maar ook *ethisch*. Dat lijkt in tegenspraak te zijn met de a-moraliteit van de retoriek die Aristoteles elders suggereert²⁸⁶ en die het juist onmogelijk zou maken om de *ἐξις*

²⁸⁴ De dialectiek van deze beweging tussen de *παθηματα* hebben wij, wat de tragedie betreft, beschreven in § 3.2 van dit hoofdstuk (vgl. EDEN, o.c., p.61).

²⁸⁵ zie § 3.3 van dit hoofdstuk

²⁸⁶ zie hoofdstuk I, § 3.4

van de redenaar als *agens* in ethisch-teleologisch opzicht te beoordelen. De uitweg uit deze paradox is de idee dat het *mimetisch* karakter van de retoriek niet alleen de *πραξις* betreft, maar ook de *ἔξις* zelf. De *ἔξις* van de redenaar is zélf een mimetische constructie. Dat blijkt trouwens uit de criteria die Aristoteles opstelt voor de *διηγησις*, de *narratio* van de retorische *λογος*. Die criteria zijn opvallend analoog aan die van de tragische *μυθος*, met dit verschil dat de nadruk ligt op de *ῆθος* van diegene die beoordeeld wordt²⁸⁷. Dit verschil is belangrijk om vaak de eiser/verweerder zelf de rede uitsprak, meestal op tekst van een *λογογράφος*, een *schrijver van redevoeringen*. Daardoor ging het *mimetisch* karakter van de *ἔξις* nog meer vervagen.

Er zijn dus twee belangrijke verschillen tussen de *ποιησις* van de dichter en die van de redenaar. Ten eerst kan de dichter zijn *μυθος* niet construeren in functie van een ondubbelzinnig *effect*, terwijl de redenaar dat wel moet doen gezien de eis tot beslisbaarheid in de juridische context. Ten tweede is in de *ποιησις* van de redenaar de *intentionaliteit* die hij in zijn *διηγησις* verwerkt een element in de beoordeling ervan, terwijl de *ἔξις* van de dichter in het theater volkomen buiten beschouwing blijft en het representatieve karakter van de *μυθος* zodanig op de proef wordt gesteld dat het 'spook van de onbeslisbaarheid' opdoemt. Toch is er tussen beide ook een belangrijke gelijkenis wat de ethische toetsing betreft, zelfs al komt die eigenlijk pas naar voren in de theoretische reductie van de tragedie in de **Poetica**. Tragische dichtkunst en juridische retoriek houden zich allebei bezig met de *μιμησις* van een *contingente* politieke orde en streven bovendien allebei naar universaliseerbaarheid van de criteria om deze orde, via juist de *μιμησις*, te beoordelen. Dat is het belang, in de **Poetica**, van de notie van *σπουδαιητης*, een norm die afhankelijk is van de ethische criteria die in de **Ethica Nicomachea** uiteengezet worden. Deze norm wordt ethisch én juridisch geconcretiseerd, met de traditionele distinctie *ἀκων/ἐκων* als uitgangspunt, in drie categorieën van *ἀδικήματα*. De traditionele categorieën zijn: *τα ἀκούσια* (*onvrijwillige daden*), *τα ἐκούσια* (*vrijwillige daden*) en *τα ἐκ προνοίας* (*daden uit voorbedachtheid*). De corresponderende ethische én juridisch-retorische categorieën zijn: *ἀτυχηματα* (*noodlottigheden*), *ἁμαρτηματα* (*fouten*) en *ἀδικήματα sensu stricto* (*misdrijven*)²⁸⁸. De *ἁμαρτηματα* nemen dus een middenpositie in in de **Ethica Nicomachea** maar ook in de **Rhetorica**²⁸⁹: het gaat niet om een morele fout, maar de gebeurtenis bevatte wel een zekere voorspelbaarheid (universaliseerbaarheid) en is dus ethisch niet geheel onverschillig.

²⁸⁷ In tegenstelling tot de *ἐπιδεικτικός λογος*, de *lofredede* moet in de juridische rede minder aandacht gaan naar de feiten, tenzij in functie van het aannemelijk maken van de *προαίρεσις*, de (juiste) ethische *keuze* van de betrokkene (*Rhet.*, III, XVI, 8-9 (1417a)).

²⁸⁸ *Eth. Nicom.*, V, VIII, 6-8 (1135b)

²⁸⁹ *Rhet.*, I, XIII, 16 (1374b)

Dezelfde term ἀμαρτία/ἀμαρτημα wordt gebruikt voor de ideale περιπετεία. Daarin schuilt de analogie: de ἀμαρτημα is het type van gebeurtenis waarop de ideale τοπος van de juridische retoriek kan toegepast worden, nl. de ἐπιεικεία, de *billijkheid*²⁹⁰.

De ἐπιεικεία is zo belangrijk, in ethisch én in retorisch opzicht, omdat ze de kloof overbruggt tussen de universaliseerbaarheid van het handelen (als ethische premisse) en het casuïstisch karakter van de *intentionaliteit* als aspect van de (ontologische) *contingentie* van deze πράξις.

In de **Ethica Nicomachea** omschrijft Aristoteles de middenpositie van de ἐπιεικεία:

καὶ ἔστιν αὖτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου ἢ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου.

want dat is de φύσις van de billijkheid, [het is] een correctie van de wet, waar deze door haar algemeenheid tekortschiet.

(*Eth. Nicom.*, V,x,6(1137b27-28))

De ἐπιεικεία is niet superieur aan το ἅπλως δίκαιον, de *algemene gerechtigheid*, maar staat wel boven de fouten die te wijten zijn aan de algemeenheid van de formulering. Op die manier wordt er door de retoriek een onderscheid gemaakt tussen *énoncé* en *énonciation*, tussen de *inhoud* van de formulering en de formulering als *act*. Indien dit verschil zich echter in de retorische λογος zélf zou situeren, zou dit betekenen dat de ἐξις van de redenaar (van de *énonciation* dus) gescheiden wordt van de ἐξις van de eiser/verweerder - of het nu om hetzelfde individu gaat of niet - terwijl het samenvallen van beide juist het retorisch effect moet garanderen. Daarom wordt de distinctie verplaatst naar het terrein van de νομος γεγραμμενος, de *geschreven wet*, naar de schriftuur dus. De *intentionaliteit* van de νομοθετης - als *agens* van de wetgevende πράξις - wordt daarmee beoordeeld, en gekwalificeerd als ἀμαρτημα. Aan de hand van het concept van ἐπιεικεία kan dus, zonder de universaliteit van de (politieke) norm in gevaar te brengen, een *narratio* omtrent het ethisch karakter van een te beoordelen handeling ontwikkeld worden. Dit gebeurt op dezelfde manier zoals er voor de tragische 'held' als structureel element in de μυθος een ἦθος bepaald wordt. De analogie is het duidelijkst wanneer Aristoteles in de **Ethica Nicomachea** en in de **Poetica** het onderscheid maakt tussen resp. ἄρετη ἠθικη/ἦθος en ἄρετη διανοητικη/διανοία²⁹¹. Het juiste gebruik van deze elementen in de tragedie leidt naar de

²⁹⁰ Wij gaan niet in op de vraag, die essentieel is voor de moderne juridische *epistemologie*, of deze *billijkheid* naast de (geschreven) wet staat, dan wel of deze een geïntegreerd resp. integreerbaar correctief vormt op de positiviteit van de regel. Wij willen enkel opmerken dat een (individuele) norm gebaseerd op billijkheid steeds resulteert uit de werking van de dogmatiek, m.a.w. gepositieerd moet zijn om in juridisch beslisbaar te zijn (BROECKMAN, "The minimum content of positivism", p. 351). Alleszins is het voorbarig, rechtstheoretisch gezien, om de aristotelische ἐπιεικεία functioneel in zijn zgn. rechtsleer te integreren als *dynamisch* aspect, naast het *statisch* karakter van de νομος γεγραμμενος (zie HAMBURGER, *Morals and law: the growth of Aristotle's legal theory*, p.99).

²⁹¹ zie *Eth. Nicom.*, I,XIII,20 (1103a) en *Poet.*, VI,1450b (over διανοία) en XV,1454a (over ἦθος)

beste *μυθος*: diegene waarin de *περιπετεια* te wijten is aan een *ἀμαρτια*. Criminele (*ἀδικηματα*) en gratuite (*ἀτυχηματα*) handelingen zijn daarvoor immers niet geschikt.

Uit deze al bij al beperkte analogie en rekening houdend met de significante verschillen in de toepassing van *ethische* criteria op de *ποιησις* in resp. tragische dichtkunst en retoriek, is het gewaagd te stellen dat dat Aristoteles' model-*μυθος* overeenkomt met de model-*casus* van de juridische retoriek, nl. deze waar de *ἐπιεικεια* in het geding komt²⁹². Deze analogie rechtvaardigt zeker niet de conclusie dat het *τελος* van de *ποιησις* van de tragedie - als opvoering of als drama - samenvalt met het gewenste retorisch effect op de leden van de *δικαστηρια*. De juridiseerbaarheid van de *πραξις*, d.w.z. de mogelijkheid om de *ἔξις*, de *intentionaliteit* op alle discursieve niveau's (de eiser/verweerder-in-rechte, de redenaar en finaal de *νομοθετης*, de *wetgever*) in één *διηγησις* of *narratio* te integreren en aldus als totaliteit ter beoordeling aan te bieden, is geen criterium voor de tragedie. Zelfs al dient de tragische *ποιησις* volgens Aristoteles de *σπουδαια πραξις* (een *ethisch* model) als perspectief en zelfs als *norm* voor haar constructie te hanteren. Het voornaamste argument daarvoor hebben wij al gegeven: de onmogelijkheid om de *φοβος* als *imaginaire* orde volledig uit de *μυθος* te verwijderen. Dit is natuurlijk een argument dat ontstaan is uit de toepassing van de structuur van de theatrale *blik* op een dramaturgische analyse van tragedieteksten, en niet uit Aristoteles' theorie *an sich*. In een laatste deel, gewijd aan de *καθαρσις*, willen wij aangeven dat dit spoor van de presentie van de *mythe* als anti-politieke orde ook nog bij Aristoteles aanwezig is. Daarmee kunnen wij onze hoofdstelling - de tragedie als *paradigma* voor een representatie-concept dat dwingt tot *juridiforme* recuperatie in de dogmatiek - enigszins amenderen. Het historisch bestaan van de tragedie heeft gewezen op de structurele onmogelijkheid om de politieke orde - zelfs in de meest verregaande en meest lineaire historisering ervan, nl. die van de juridische dogmatiek - te denken zonder de vraag naar *soevereiniteit* te stellen.

4.5. *Καθαρσις als theorie van het verlies*

Wanneer Bertolt Brecht spreekt over een *niet-aristotelische* dramaturgie dan is dit meer een polemische dan een theoretische kwalificatie van zijn eigen bedoelingen. Hij richt zich bovendien op een aspect van Aristoteles' theorie van de tragedie dat eigenlijk in de *Poetica* zelf niet terug te vinden is. Het *τελος* van de tragedie is volgens de definitie van hoofdstuk VI, de *καθαρσις*. Brecht parafraseert dit als "die Reinigung des Zuschauers von Furcht und Mitleid durch die Nachahmung von furcht- und mitleiderregenden Handlungen." Hij voegt daar aan toe, ondanks het feit dat Aristoteles' definitie hier ophoudt: "Diese Reinigung erfolgt auf Grund eines

²⁹² Zoals Eden concludeert (o.c., p.53)

eigentümlichen Aktes, der *Einfühlung* des Zuschauers in die handelnden Personen, die von dem Schauspielern nachgeahmt werden." Brecht noemt een dramatische schrijftuur *aristotelisch* wanneer deze zo'n identificatie veroorzaakt en daarmee de toeschouwer weghoudt van een kritische houding en van de denkbare mogelijkheid om reële problemen met reële ('irdische') middelen op te lossen. Voor Brecht betekent dat laatste: inzicht verwerven in de materialiteit van de maatschappelijke verhoudingen en deze veranderen²⁹³. Brechts sloganese verwijzing naar Aristoteles als theoretische tegenstander is problematisch, omdat hij hem een notie van identificatie toeschrijft die een restloze subjectiviteit veronderstelt. Hij voegt daarmee een *betekenaar* toe aan Aristoteles' theorie, die de theatrale representatie afsluit. Met die strategie - die eigenlijk meer tegen Lessings canonic begrip van 'Mitleid' gericht is dan tegen de antieke theorie²⁹⁴ - wil Brecht het theater uit haar representationalistisch kader bevrijden, door er het *supplement* van de maatschappelijke tegenstellingen aan toe te voegen, door de theatrale ervaring te *vervreemden*. Hij wil dus eigenlijk hete *juridiforme* paradigma waar de *representatie* aan onderworpen is doorbreken. Brecht weet dat dit paradigma, waarin de representatie van de politieke macht geacht wordt samen te vallen met de werkelijke machtsverhoudingen door het zgn. culinaire theater mede in stand wordt gehouden. Het feit dat het theater niet (meer) die sterke ideologische invloed heeft is, wat hem betreft, te wijten aan de onderwerping van de theaterpraktijk zelf aan dit *representationalisme*. Enkel wanneer theater de representativiteit van (contingente) politieke orde in vraag blijft stellen kan het die politieke invloed herwinnen. Of dit een haalbare ambitie is, dat is een andere vraag, maar Brecht komt alleszins de verdienste toe het *paradigmatisch* belang van de theatrale ervaring voor de representatieve strategieën in een gegeven politieke orde erkend te hebben. De vraag is wel of hij zin in Aristoteles niet van tegenstander vergist.

Uit onze analyse van de werking van de tragedie als *presentatie* van de φόβος kwam een andere invulling van de notie καθαρσις naar voren. In de καθαρσις wordt het risico blootgelegd dat een zelfbewuste πολίς loopt wanneer deze zijn *mythische* antecedenten zou vergeten. Het gaat om een zuivering van de illusie van zelfgenoegzaamheid en soevereiniteit van 'het politieke'²⁹⁵. In de tragedie toont de πολίς aan zichzelf waar ze zich dreigt te verliezen, ze maakt de kwetsbaarheid zichtbaar van de τοποι waarmee ze haar *contingent* bestaan juist meent te kunnen verantwoorden. De suggestie dat de aristotelische theorie van de tragedie - ditmaal bevrijd van

²⁹³ BRECHT, *Über eine nichtaristotelische Dramatik*, [G.W.15], p.240-242.

²⁹⁴ over Lessings ijking van de termen έλεος en φόβος als 'Furcht und Mitleid', zie o.a. Wolfgang SCHADEWALDT, "Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes", in *Hermes*, LXXXIII (1955), p.129-143.

²⁹⁵ zie § 3.2 van dit hoofdstuk

Brechts slogantaal en Lessings verlicht humanisme - door de notie van καθαρισμός deze τοποί nog duidelijker zichtbaar maakt, is niet vanzelfsprekend. Meer nog, het verschil tussen Brechts *verlangen* om de 'clôture de la représentation' te doorbreken en Aristoteles' nadruk op de σπουδαιὰ πράξεις, blijken zelfs helemaal niet zo ver van elkaar te staan - even abstractie makend van de vele eeuwen die tussen een *politieke ethiek* van de δημοκρατία en een historisch-materialistische *aesthetiek* liggen. Dat de afwijzing van *identificatie* als theoretisch *apriori* en de vervanging ervan door het paradigma van de *distantiëring* werkelijk een breuk betekent met Aristoteles, is namelijk niet evident²⁹⁶.

De notie van ἡδονή, *rationeel plezier* die ook in de *Rhetorica* een belangrijke handelingstheoretische en educatieve rol speelt, is een bruikbaar aanknopingspunt om de plaats van de καθαρισμός te bepalen:

ὕποκείσθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰ τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοῦναντίον.
laten we aannemen dat het plezier een bepaalde beweging is van de ziel, nl. het plotse en waarneembare herstel naar een oorspronkelijke natuurtoestand, en dat pijn het tegendeel daarvan is.

(*Rhet.*, I, xi, 19(1369b))

De ψυχή, de *ziel* herstelt zich dus door de ἡδονή, of ze vervreemdt zich van haar φύσις door de λύπη. Bij Aristoteles krijgt de ψυχή nooit het statuut van *subject*: "l'âme l'est d'abord de son *inscription initiale* à même les multiples modalités d'un faire (poien) qui est à lui seul décisif de la tenue de ce qui est."²⁹⁷ De ψυχή functioneert als *formeel* referentiepunt van waaruit een beweging geduid kan worden en dat ook zelf de percepties kwalificeert als plezierig of pijnlijk. Vanuit dit *formalisme* kunnen ook de παθήματα die in de tragedie aan de orde zijn (ἔλεος en φόβος) begrepen worden. Aristoteles zelf noemt de μῦθος de ἀρχή en 'als het ware' de ψυχή van de tragedie²⁹⁸. De μῦθος wordt daarmee opgevat als een strikt *formeel* element van de tragedie. Het is een *samenstelling* (van gebeurtenissen) en bevat als *norm* niets *subjectiefs*²⁹⁹. De

²⁹⁶ vgl. GRAVEL, "Aristote et la Poétique (de l'oubli et du travail de certaines réminiscences)", in *Études littéraires*, IX/3 (1976), p.557-558

²⁹⁷ GRAVEL, o.c., p.560, te begrijpen als "de *ziel* ontleent zijn *natuur* aan het feit dat het de *initiële inscriptie* is ten opzichte van de verschillende modaliteiten van een ποιησις..."

²⁹⁸ *Poet.*, VI, 1450a

²⁹⁹ GRAVEL, o.c., p.562-563. Hij wijst op de verwantschap, wat de prioriteit van de μῦθος betreft, met Brecht: "Das große Unternehmen des Theaters ist die *Fabel*, die Gesamtkomposition aller gestischen Vorgänge, enthaltend die Mitteilungen und Impulse, die das Vergnügen des Publikums nunmehr ausmachen sollen." (BRECHT, *Kleines Organon für das Theater*, p.693) 'Gestische Vorgänge' zou een perfect *materialistische* vertaling kunnen

μυθος verwijst niet naar een *oorsprong* van beslissing en/of handeling, ondanks het feit dat het om gemimeerde πραξις gaat. Vanuit die logica kan Aristoteles de ήθεις van de handelende figuren binnen de μυθος opvatten als hulpconstructies die technisch gezien niet eens onontbeerlijk zijn, en bovendien alleen kunnen begrepen en zelfs gecreëerd worden vanuit hun πραξις. De figuur, opgevat als subject, wordt door de μυθος voortdurend *verplaatst*. Hij kan geen *intentionaliteit* toekennen aan zichzelf en zichzelf niet denken als samenvallend met zichzelf, zoals het voorbeeld van Ajax toonde³⁰⁰.

In de **Poetica** ontwikkelt Aristoteles twee bewegingen van de μυθος-als-ψυχη, nl. de περιπετεια en de ἀναγνωρισις die allebei als *vormen* van μεταβολη op te vatten zijn. Zij bepalen het perspectief waardoor de πραξις met de termen εὐτυχια of δυστυχια gekwalificeerd kan worden, maar laten niet toe die kwaliteiten toe te passen op het ήθος van de 'held'. In de klassieke dramatheorie, sinds Lessings **Hamburgische Dramaturgie**, zijn de aristotelische termen δεσις, *verwikkeling* en λυσις, *afwikkeling*, sterk gesubjectiveerd. Ze zijn steeds beschouwd als modaliteiten van de figuren die in de structuur van het drama zichtbaar moesten worden gemaakt³⁰¹. Bij Aristoteles functioneren deze termen echter in eerste instantie om het ethisch gehalte van de πραξις als *structuur* bloot te leggen. Zij helpen bij de kwalificatie van de πραξις, niet bij de bepaling de ήθος van de *agens*. De λυσις lost het probleem, zoals gesteld in de δεσις, niet op maar dient enkel om de werking van περιπετεια en ἀναγνωρισις nà hun inbraak te beschrijven³⁰².

zijn van Aristoteles' *πραγματα*. Anderzijds gaan de noties van *Fabel* en *Gestus* bij Brecht uit van de veranderbaarheid van de loop van de geschiedenis door handelende *subjecten*. De dramatische figuur staat dan wel in functie van de *Fabel* zoals bij Aristoteles, maar deze structuur dient om het bewustzijn van de mens als *subject* van de geschiedenis te benadrukken en zelfs te radicaliseren.

³⁰⁰ vgl. § 3.7 van dit hoofdstuk. Aristoteles zegt met zoveel woorden dat een tragedie - net als een schilderij - perfect mogelijk is zonder ήθεις, *karakters*, maar niet zonder πραξις (*Poet.*, VI,1450a). Zie ook John JONES, o.c., p.29-30 en *passim*.

³⁰¹ Deze subjectivering, typisch voor het denken van de Romantiek, komt sterk naar voren bij Schiller en Goethe, die stellen dat de tragedie 'persönlich beschränktes Leiden' en de 'nach innen geführten Menschen' moet voorstellen (Johann Wolfgang GOETHE & Friedrich SCHILLER, "Über epische und dramatische Dichtung", in **Schillers Werke**, Band XXI, Weimar, 1963, p.57-58). De 'Entfaltung' - als interpretatie van de λυσις - krijgt bij Schelling een *idealistische* invulling: "Es ist der größte Gedanke und der höchste Sieg der Freiheit, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um so im Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit zu beweisen, und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen" (F.W.J. SCHELLING, **Philosophie der Kunst** [A.S.II], Frankfurt a.M., 1802-1803/1985, p.5:697/525).

³⁰² τὰ μὲν ἔξωθεν καὶ ἔνια τῶν ἔσωθεν πολλάκις ἡ δέσις, τὸ δὲ λοιπὸν ἡ λύσις. λέγω δὲ δέσιν μὲν εἶναι τὴν ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦτου τοῦ μέρους ὃ ἔσχατόν ἐστιν ἐξ οὗ μεταβαίνειν εἰς εὐτόχίαν ἐκ δυστυχίας συμβαίνει ἢ ἐξ εὐτόχίας εἰς δυστυχίαν, λύσιν δὲ τὴν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῇ μεταβάσει μέχρι τέλους.

In deze structuur krijgt de *καθαρσις* een plaats als resultaat van een *μεταβολή* in de *μυθος*, zoals die door Aristoteles beschrijfbaar is gemaakt. Deze structuur is een voorwaarde om over de *παθηματα* te kunnen spreken. Enerzijds de *μυθος* als *ψυχή*, als referentie naar een *initiële inscriptie*, anderzijds een aanwijsbaar moment waarop de representatie overschreden wordt, nl. in de (gerepresenteerde) *λυπαι - έλεος* en *φοβος*. Aristoteles plaatst dus de *oorsprong* van de transgressie *binnen* de *μυθος*. De toeschouwer kan dus niet vertrekken vanuit een onderscheid *a priori*, in zijn *blik*, tussen een *presente subjectiviteit* en de *representatie* van de *μυθος*. Dat zou immers neerkomen op een, in deze (antieke) context onmogelijke, *cartesiaanse* positie. Vanuit die jpositie zou elke transgressie getoetst kunnen worden aan dit *apriori*-principe van *insluiting* en *uitsluiting* door het subject. De *presentie* als breuk in de representativiteit van de opgevoerde *μυθος* zou bovenden volstrekt onmogelijk worden³⁰³.

Wanneer Brecht de ambitie heeft deze *identificatie* onmogelijk te maken, dan ontsnapt hij echter niet aan die cartesische logica: "Nicht nahekomen sollten sich Zuschauer und Schauspieler, sondern entfernen sollten sie sich voneinander. Jeder sollte sich von sich selber entfernen. Sonst fällt der *Schrecken* weg, der zum Erkennen nötig ist."³⁰⁴ Vanuit een *subjectiviteit* is het mogelijk zich terug te trekken in een neutrale zone van beslissing en een *fort/da*-spelletje te spelen met het risico, met de nabijheid van onverdiend kwaad dat iemand treft, zoals de *Rhetorica* het formuleert³⁰⁵. In de tragedie bestaat die mogelijkheid echter niet. De vertwijfeling van Kreoon in *Antigone* toont dit:

(...) τί μ' οὐκ ἀνταΐαν

de [gebeurtenissen] buiten [de *μυθος*] en sommige ook van daarbinnen maken meestal de 'verwikkeling' uit, de overige de 'afwikkeling'. ik noem de 'verwikkeling' dat [gedeelte dat loopt] vanaf de aanvang tot vlak voor [het moment dat] er een verandering [plaatsgrijpt] naar een gunstig lot, weg van een noodlot, of een verandering van een gunstig lot naar een noodlot, en de 'afwikkeling' [het gedeelte vanaf] de aanvang van deze verandering tot aan het einde.

(*Poet.*, XVIII, 1455b)

³⁰³ cfr. GRAVEL, o.c., p.568. Met de notie van 'le paradoxe de la *jouissance*' (nl. van de transgressie) beschrijft Lacan de ambiguïteit van deze toetsing, met het werk van Sade als *τοπος*: "Cette accumulation d'horreurs n'engendre chez nous (...) qu'incrédulité et dégoût, et ce n'est qu'au passage, en un bref flash, en un éclair, que de telles images peuvent faire vibrer en nous quelque chose d'étrange qui s'appelle le désir pervers (...). En fin de compte, toute relation imaginaire, voire réelle, de la recherche propre au désir pervers, n'est là que pour nous suggérer l'impuissance du désir naturel, du désir de la nature des sens, à aller bien loin dans cette direction. (...) C'est à juste titre sans doute que la pensée de l'homme moderne cherche là l'amorce, la trace, le départ, un sentier vers la connaissance de soi-même, vers le mystère de désir, mais d'autre part, toute la fascination que cette amorce exerce sur les études tant scientifiques que littéraires (...) échoue sur une délectation assez stérile." (LACAN, *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, p.273)

³⁰⁴ BRECHT, "Dialog über Schauspielkunst" [G.S.XV], 1967, p.189 - mijn cursivering. Dit 'Schrecken' ontstaat in tegenstelling tot de tragische *φοβος* tegenover het sociale *nulpunt*, vanuit de ervaring van gespletenheid bij het *subject*.

³⁰⁵ *Rhet.*, II, VIII, 2 (1385b)

ἔπαισέν τις ἀμφιθήκῳ ξίφει;

(...) *waarom is er geen tegenstander*

die mij slaat met een tweesnijdend zwaard?

(Soph.*Ant.*, 1308-1309)

Kreoon is echter al geslagen door een tweesnijdend zwaard - zijn zoon is dood, zijn vrouw is dood. Zijn werkelijk verlies bestaat er echter in (en dat verklaart zijn onvermogen om aan die zelfmoorden betekenis te geven) dat zijn eigen beslissingscentrum dat gebaseerd is op de affirmatie om ten allen prijze de *politieke* νόμος overeind te houden, vernietigd is door krachten die hij precies mét die νόμος te controleren³⁰⁶. Het *politieke* heeft gefaald, en alleen daaraan kon hij een (voorlopige) *identiteit* ontleen. Omdat die situatie fundamenteel in niets verschilt van de ervaring die beleefd wordt in de theatrale *blik* van de toeschouwer is er sprake van φόβος. Dat wil zeggen: de ἔλεος is zijn *distantie* kwijtgeraakt en *verplaatst* is naar de *imaginaire* orde. De politieke ervaring van de Atheense πολίτης is even precair als die van Kreoon. Hij heeft evenmin een plaats om zich terug te trekken voor het τυχή, voor het geweld van de goden.

Καθαρσις kan dus onmogelijk beschouwd worden als het uitwissen van de tragische παθήματα, zoals een aan het cartesianisme schatplichtige bewustzijnsfilosofie verplicht is te doen. Zo'n uitwissing veronderstelt immers een geïnternaliseerd onderscheid tussen representatie - waarop de dialectiek van de ἔλεος probleemloos van toepassing is - en presentie. Dit impliceert niet dat wij in de context van de πολίς elk proces van *individualisering* uitsluiten³⁰⁷. De πολίτης kon echter zijn positie *qua* πολίτης niet bepalen op basis van deze *apriori*-distinctie en beschikte evenmin over een λόγος, een *theorie* die hem *ad hoc* in staat zou stellen dit onderscheid pijnloos te maken³⁰⁸. Καθαρσις is evenmin een transformationele techniek die ἔλεος en φόβος van hun aspect van *jouissance* ontdoet, en de 'held' resp. de toeschouwer terugvoert naar één of andere *identiteit*. Toch heeft καθαρσις te maken met de zuivering *van* iets: er wordt iets verwijderd, er gaat iets verloren. Het woord καθαρσις legt een *analogie* bloot tussen gerepresenteerde λυπαί en *presente* παθήματα, een *formele* analogie³⁰⁹. Als nu het mimetisch spel een *topologisch* spel is, een verschuiving van posities tussen figuren waaraan λυπαί vastgeklonken

³⁰⁶ GRAVEL, o.c., p.572-573

³⁰⁷ zie hierover VERNANT, "L'individu dans la cité", p.212-232

³⁰⁸ zie hoofdstuk IV, § 2.4

³⁰⁹ Voor Aristoteles is er trouwens geen andere dan een *formele* analogie denkbaar. De notie van *analogie* dient om niet-ruimtelijke concepten *topologisch* te denken, d.w.z. om hun plaats te bepalen binnen een (formeel) veld van betekenis mogelijkheden, maar steeds met de waarschuwing dat in die talige operatie sprake is van een verlies (zie DERRIDA, "Οὐσία et Γραμμή", p.248)

worden - ἡθεις en παθηματα staan in de **Poetica** als *formatieve* elementen ook op hetzelfde *epistemologische* niveau - dan is er inderdaad sprake van een *analogie* tussen deze representatie en de *ervaring* van παθηματα bij de toeschouwer. In elke analogie gaat er iets verloren, maar de *τεχνη ποιητικη* heeft juist de verdienste dit verlies te kunnen controleren of minstens te thematiseren.

In boek VIII van de **Politica**, over de παιδεια (*opvoeding*) heeft Aristoteles het - uitgebreider dan in de **Poetica** - over καθαρσις als (gunstig) psychologisch effect van de muziek³¹⁰. In deze beschrijving vallen twee begrippen op: φαρμακον (*medicijn/vergif*) en κουφισμα/κουφίζεσθαι (*opluchting/ontlading*). Het φαρμακον komt net als bij Plato terecht in een *medische* metafoor. Het beoefenen van παιδεια (*spel*, o.a muziek) kan κινησις ψυχης (*beweging van de ziel*) en daarmee ἡδονη teweegbrengen³¹¹. In de muziek, waar dit proces expliciet καθαρσις genoemd wordt, vindt een herstel in een *oorspronkelijke* toestand plaats, zoals de definitie van ἡδονη suggereerde. Dit gebeurt onder invloed van een φαρμακον: een *middel* dat tegelijk herstelt en vernietigt, dat in de logica van Plato de fysiologische metafoor voor de κοσμος vervolledigt én er de αὐταρκεια van bedreigt³¹². Voor Aristoteles echter, die in de μεταβολη de *teleologie* zelf van de φυσικη aan het werk ziet is die ambiguïteit niet *per se* bedreigend. De term κουφισμα bevestigt dit. Deze term heeft de seksuele connotatie van *ontlading* en wordt hier gebruikt om het *effect* van de muziek te beschrijven:

καὶ πᾶσι γίγνεσθαι τινὰ κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς·

en voor allen zal er een zuivering plaatsvinden, en ze zullen zich ontladen in plezier;

(*Pol.*, VIII, vii, 6(1342a14-15))

De καθαρσις bevat dus de notie van een *verlies*. De medische metafoor suggereert bovendien de verwantschap met de term waarmee Artaud de representatie bewust wilde doorbreken: de *pest*. Zijn project klinkt verontrustend: "Het theater is net als de pest een crisis die in de *dood* of in de *genezing* een ontknoping vindt. En de pest is een buitengewoon kwaad omdat zij een volledig crisis

³¹⁰ *Pol.*, VIII, vii, 1341b34 e.v.. Gravel toont impliciet dat ondanks de vergelijking met de geneeskunde - ὡπερ ἰατρειας, zoals in de geneeskunde - een verwijzing naar de 'καθαρσις van de **Politica**' niet noodzakelijk betekent dat men ook voor de verklaring 'καθαρσις van de **Poetica**' terecht komt in een *medisch* paradigma - alsof de tekst van de **Politica** dit paradigma oplegt (o.c., p.576-577). Bernays' leidde uit deze vergelijking inderdaad en strikt medische betekenis af: "Fasst man dagegen Katharsis in der allein noch übrigen medicinischen Bedeutung, so schickt sich Alles aufs Beste. Dann ist καθαρσις nur eine besonder Art der allgemeinen und deshalb auch an erster Stelle genannte ἰατρεια;..." (BERNAYS, o.c., p.143/13). De verwerping van Bernays' argument dwingt echter niet tot de verwerping van de muzikale καθαρσις van de **Politica tout court** - ook niet bij de interpretatie van de **Poetica**.

³¹¹ *Pol.*, VIII, ii, 4 (1337b41-1338a2)

³¹² Over de schriftuur als φαρμακον, zie hoofdstuk III, § 3.6

is waarna niets meer overblijft dan de dood of een uiterste loutering."³¹³ Het *φάρμακον* heeft een concrete betekenis, het dwingt tot een andere benadering van de taal die in de lijn van Aristoteles' logica *formeel* kan genoemd worden. Bij Artaud heet die taal, vreemd genoeg, *metafysisch* (in tegenstelling tot *psychologisch*): "De metafysica van de gesproken taal maken wil zeggen de taal gebruiken voor de uitdrukking van wat meestal niet wordt uitgedrukt: (...) het houdt in haar de mogelijkheden verschaffen fysieke ontroeringen teweeg te brengen, haar actief in de ruimte te verdelen en te verspreiden, (...)"³¹⁴ De theatraliteit van de taal impliceert voor Artaud dat men afstand doet van een door een subject gegenereerde en gecontroleerde *betekenisproductie* ten voordele van een soort theatrale *topica*. Het is de *formaliteit* van een talig gebaar (*Gestus*) dat de orde, net als de pest (een ziekte zonder kwetsuren, meent Artaud), confronteert met haar (mogelijkheid van) absolute transgressie.

4.6. De politieke betekenis van καθαρισμός

Aristoteles' καθαρισμός houdt verband met twee fundamentele ervaringen: de aanwezigheid van de *dood* en de afwezigheid van de *orde*. Maar net zo goed is het een verwijzing naar het tegendeel, naar de afwezige betekenis van de dood en de opdringerige aanwezigheid van de orde. Vooral op dit laatste aspect willen we als conclusie aan de hand van Lacans benadering van καθαρισμός ingaan.

Lacan wijst er op dat Aristoteles de καθαρισμός in de muziek in twee categorieën verdeelt:

ὁ γὰρ περὶ ἑνὸς συμβαίνει πάθος ψυχὰς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πάσεις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἥττον διαφέρει καὶ ὧ μᾶλλον - οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός, ...

want elke πάθος die bij één ziel brutaal naar boven komt, is oorspronkelijk aanwezig bij allen, maar verschilt hierin dat deze bij de ene meer, bij de ander minder is - zoals medelijden en vrees, en ook de [religieuze, kt] vervoering, ...

(*Pol.*, VIII, vii, 5(1352a5-8))

In beide gevallen gaat het om zuivering naar plezier (ἡδονή) toe, maar alleen de eerste soort παθημάτων (nl. ἔλεος en φόβος) heeft met de tragedie te maken. De muziek in de tragedie werd expliciet bij Aristoteles' pedagogiek betrokken. Deze παθημάτων zijn strikt onderscheiden van het ἐνθουσιασμός, de *religieuze extase*. Aristoteles geeft hier ook, conform zijn opvattingen over de *teleologie* van de φύσις, een summiere schets geeft van het *psychisch apparaat*. Dat is voor

³¹³ ARTAUD, o.c., p.31 - mijn cursivering

³¹⁴ ARTAUD, o.c., p.45

Lacan nog essentiëler. De tragische en religieuze *παθηματα* zijn voorhanden en het is de *formele structuur* die bepaalt of en hoe deze beheerst en *gecensureerd* worden³¹⁵. De vraag is hoe de *topologie* van de *καθαρσις*, die zich distantieert van het mythisch-religieuze *ἐνθουσιασμός*, zich verhoudt tot de structuur van het *verlangen*. Een verlangen dat Lacan benadert vanuit het perspectief van 'la Chose' als een *blik* op de *orde van het reële*. De fascinerende figuur van Antigone toont de richting van deze *blik*. Datgene wat deze fascinatie beweegt noemt hij *émoi* (*Triebregung*), "qui veut proprement dire *faire perdre à quelqu'un* (...) Un émoi est quelque chose qui s'inscrit dans l'ordre de vos rapports de puissance, nommément ce qui vous les fait perdre."³¹⁶ Wanneer de fascinatie - *l'éclat* van Lacans Antigone - oplicht als *drift*, dan reageert het psychisch apparaat met specifieke *παθηματα*, met *έλεος* en *φοβος*. Dit zijn de *Triebregungen* zelf, en de zichtbaar gemaakte drift kristalliseert zich daarin tot een *mythische* constructie, een *imaginaire orde* die op zijn beurt door de heersende *symbolische orde* getransformeerd kan worden, als de *symbolisering* sterk genoeg is. De *blik* op het *reële* zuivert de toeschouwer van deze mythische resten - het object wijkt definitief - maar confronteert hem tegelijk met de afgrond van dit verlies. Zonder die ervaring van de afgrond zou er van *καθαρσις* geen sprake zijn. Lacan spreekt over dit effect als *schoonheid*, over 'l'effet du *beau* sur le *désir*': "Car on ne peut dire que le *désir* soit complètement éteint par l'appréhension de la beauté - il continue sa course, mais là plus qu'ailleurs, il a le sentiment du *leurre*, en quelque sorte manifesté par la zone d'éclat et de splendeur où il se laisse entraîner."³¹⁷ Het verlangen blijft echter wegen banen.

Ook de arbeid van de psychoanalist wordt gekenmerkt door een verlangen, een arbeid die echter dreigt overschaduwd te worden door 'cette antique investiture' van de priester die ditmaal een

³¹⁵ zie LACAN, o.c., p.288 e.v.. Deze uitwijding over *καθαρσις* vormt de inleiding van zijn *Antigone*-analyse: zie hoofdstuk I, § 3.6.

³¹⁶ LACAN, o.c., p.292. 'Triebregungen' (*driftimpulsen*) zijn bij Freud de manifestaties van de *drift*, een constante kracht binnen het psychisch apparaat die naar bevrediging streeft. Het onbewuste én het bewuste systeem proberen daarop vat te krijgen, verrichten psychische arbeid die gereguleerd wordt door het *lustprincipe* en het *realiteitsprincipe*. Dat zijn de *censoren* die in de verschillende fases van een psychische ontwikkeling optreden (zie o.a. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips* [S.A.III], 1975, p.217-221 & "Triebe und Tribschicksale" [S.A.III], 1975, p.81-87). Hét probleem dat bij Freud wellicht met opzet *ambivalent* blijft, is het al dan niet *biologisch-organische* karakter van de *drift*. Lacan kiest voor een niet-biologische opvatting, beschouwt driften als mythifiëringen van de *orde van het reële*. Mythes zijn reproducties (of representaties: het onbewuste systeem werkt met *driftrepresentanten*) van de relatie tussen het *subject* en het verloren *object*. Het *verlangen* voert deze reproductie uit, wat betekent dat de *oorzaak* (of *oorsprong*) van de drift bij de Ander ligt (LACAN, *Écrits*, p.853). Zodra de *drift* zich dus zélf in de *Triebregung* manifesteert, is hij erkent als een object dat verloren is gegaan, dat niet meer tot het psychisme behoort of er zelfs nooit tot behoort heeft.

³¹⁷ LACAN, *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, p.291 - mijn cursivering. De term *leurre* wijst zowel op een vorm van bedrog en misleiding (van de kant van het object) als op een droombeeld. De manifestatie wordt ervaren als een droom, het drama wordt gelezen als een *droomtekst*.

gelaïciseerde geloofswaarheid gaat verkondigen - gekenmerkt door een mythe van erfelijkheid en een strategie van politieke segregatie van het abnormale. De analist kan enkel ingaan tegen deze therapeutische recuperatie door zich bewust te worden van het eigen *verlangen*³¹⁸ dat aan de basis ligt van zijn pogingen om de *Traumgedanken* van zijn patiënt te confronteren met de *Triebregungen*. Hetzelfde mechanisme functioneert in het *kathartisch* effect van de toeschouwer van de tragedie. Het drama als *droomtekst* confronteert hem met zijn eigen verlangen dat hij opnieuw verdubbeld ziet door de representatie van zijn *politieke* verlangen in het koor³¹⁹. De verblindende doodsdrijf van Antigone - of de schittering van Ajax als laatste a-politieke held - is echter niet uit te zuiveren, indien deze καθαρισς niet tegelijk de definitieve breuk betekent - in ethisch opzicht is dit een onvoorstelbaar ingrijpende gebeurtenis - met de donkere, dodelijke oorsprong van ditzelfde *politieke* verlangen, zoals het koor van Ajax dat uitdrukt. De toeschouwer zag net hoe de 'held' zichzelf doodde, de matrozen zoeken hem nu wanhopig, gewaarschuwd door een orakel:

πόνος πόνῳ πόνον φέρει.
 πᾶ πᾶ
 πᾶ γὰρ οὐκ ἔβαν ἐγὼ
 κούδεις ἐπίσταταί με συμμαθεῖν τόπος.
leed stapelt leed op leed.
waar, waar
waar ben ik niet gegaan?
geen enkele plaats weet mij iets te leren.

(Soph.Ai., 866-869)

De confrontatie van Lacans *reële* καθαρισς met Else's interpretatie is interessant omdat daardoor de betekenis van het politieke *supplement* en de zuivering ervan in de καθαρισς nog duidelijker worden. Wij zetten die theorie iets uitvoeriger uiteen omdat ze de juridisch-dogmatische recuperatie van het paradigma van representatie in de tragedie zo zuiver en zo kritiekloos weergeeft. In de mate dat deze recuperatie pretendeert de *identiteit* van de (opgevoerde) tragedie te bepalen én Aristoteles' tragedie-theorie juridiform te interpreteren, leveren wij er kritiek op. Tegelijk echter levert Else's interpretatie, *a contrario* als het ware, inzicht in het *supplement* van de politieke orde dat de tragedie zichtbaar maakt en dat niet te recupereren valt. Dat laatste sluit nauw aan bij Lacans *fascinatie*.

³¹⁸ cfr. LACAN, *Écrits*, p.854

³¹⁹ De these van Winkler (zie § 2.5 van dit hoofdstuk) over het koor van ἐφηβοι krijgt daarmee extra gewicht.

Else vertrekt van een klassiek filologisch probleem. In Aristoteles' formule gaat het om de zuivering των τοιούτων παθημάτων, waarbij τοιούτων een onduidelijke referent heeft. Lacan hanteert in navolging van o.a. Bernays een *inclusieve* en homeopathische duiding: έλεος en φοβος zijn zowel *middel* als *object* van de καθαρισς en bovendien zijn ze de enige παθηματα waarvan men gezuiverd wordt - τοιούτων refereert enkel naar έλεος en φοβος. Het gaat bij hem ook om een theatrale καθαρισς, een psychisch proces dat deel uitmaakt van de concrete theatrale *ervaring* en niet beperkt is tot het drama, de tekst van de μυθος. Tegen deze zgn. 'prejudices' gaat Else tekeer: "In particular it has been taken for granted, *without argument*, that the catharsis-clause, whatever it means, has to do with the *emotional* reaction of the spectator."³²⁰ Voor Else gaat het om een zuivering *binnen* het mimetisch gebeuren van de μυθος en zowel δι' έλεου και φοβου als των τοιούτων παθημάτων kunnen daarom niet slaan op de (emotieve) middelen, maar enkel op elementen in de μυθος *zélf* die uitgezuiverd worden, in de *rituele* betekenis van het woord³²¹. Zijn stelling is deze: "(1) that the purification was a purification of the *pathos*, that is, of the fatal or painful act which is the basic stuff of tragedy; (2) that it was not brought about 'by pity and fear' but 'through (a course of) pity and fear', that is, in the course of a sequence of pathetic and fearful incidents; and (3) that the agent of purification was the 'imitation', that is the plot."³²²

Omdat Aristoteles, anders dan bij de andere elementen van de definitie van tragedie, niets over καθαρισς heeft aangekondigd, moet er beroep gedaan worden op de analyse van de soorten παθος die als έλεινουν en/of φοβερον gekwalificeerd kunnen worden³²³. Daar wordt gesproken over de effectiviteit van de μυθος:

ὅταν δ'έν ταῖς φιλίαις ἐγγένηται τὰ πάθη, οἷον εἰ ἀδελφὸς ἀδελφὸν ἢ υἱὸς πατέρα ἢ μήτηρ υἱὸν ἢ υἱὸς μητέρα ἀποκτείνει ἢ μέλλει ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον δοῦναι, ταῦτα ζητητέον.

wanneer dit leed gebeurt binnen verwantschappen, zoals indien een broer zijn broer, of een zoon zijn vader of een moeder haar zoon of een zoon zijn moeder doodt, of dit van plan is of iets dergelijks doet, dat zijn de vormen van leed die men moet trachten te vinden.

(Poet.,XIV,1453b)

³²⁰ ELSE, o.c., p.227 - mijn cursivering

³²¹ In het Engels: 'purgation' versus 'purification'. De laatste term heeft Else's voorkeur.

³²² ELSE, o.c., p.423

³²³ nl. in Poet.,XIV

De παθος moet dus slaan op een type van gebeurtenissen die in de μυθος verwerkt kunnen worden en deze gebeurtenissen kunnen niet uit zichzelf als relevant voor de tragedie gelden. De φιλια (verwantschap) is een eerste noodzakelijke voorwaarde. De tweede voorwaarde is de mogelijkheid dat de παθος als te wijten aan ἀμαρτια kan begrepen worden, zodat een onomkeerbaar μiasμα (pollutie) te vermijden is:

βέλτιον δὲ τὸ ἀγνοοῦντα μὲν πράξαι, πράξαντα δὲ ἀναγνωρίσαι· τό τε γὰρ μιὰρὸν οὐ πρόσεστιν καὶ ἡ ἀναγνώρισις ἐκπληκτικόν.

het is het mooist wanneer de daad in onwetendheid wordt verricht, en na de daad de herkenning volgt; dan is er niets weerzinwekkends aan, terwijl de herkenning wel vreesaanjagend is.

(Poet., XIV, 1454a)

De παθος van de tragedie wordt dus *normatief* beperkt tot gebeurtenissen binnen de primaire familie (de οἶκος), waarbij bloed vloeit of dreigt te vloeien en waarbij een rituele *reiniging*³²⁴ mogelijk blijft. Het μiasμα is aanwezig en kan zelfs uitgesproken worden, maar het blijft als zodanig voorwerp van discussie in de μυθος. Hét voorbeeld is dat van Oidipous die de moordenaar van zijn zijn voorganger, koning Laios, met een μiasμα belaaft³²⁵. Pas achteraf zal blijken dat die uitspraak zich tegen hemzelf keert. De effectiviteit van de tragische μυθος sluit daarmee volgens Else aan bij de traditionele indeling van doodslag en moord in Athene: het onderscheid tussen resp. φονοὶ ἀκουσίοι, *onvrijwillige misdaden*, φονοὶ ἐκουσίοι, *vrijwillige misdaden* en φονοὶ δίκαιοι, *gerechtvaardigde misdaden*. Alleen de laatsten bevatten geen enkel (risico van) μiasμα. De φονοὶ ἐκουσίοι die ἐν ταῖς φιλιαῖς (*binnen verwantschappen*) zijn de meest geschikte stof voor de tragische μυθος. In de gedetailleerde wetgeving omtrent doodslag en moord in Plato's *Wetten* worden dergelijke feiten met opvallend veel aarzeling behandeld³²⁶.

³²⁴ Een καθαρισμός, zoals die van Orestes in Poet., XVII, 1455b, verwijzend naar Euripides' *Iphigeneia in Tauris*.

³²⁵ ELSE, o.c., p. 427. Oidipous' veroordeling van de onbekende moordenaar luidt als volgt:

ὤθειν δ' ἀπ' οἴκων πάντας, ὡς μιάσματος
τοῦδ' ἡμῖν ὄντος, ...
*iedereen [moet] hem uit zijn huis verjagen, want hij is
een bezoedeling voor ons, ...*

(Soph. *Oid. T.*, 241-242)

In bijna dezelfde bewoordingen schrijft Plato de procedure voor tegen onbekende, nog niet officieel vervolgte moordenaars (Pl. *Nom.*, IX, 874a-b).

³²⁶ εἰάν δὲ δὴ γίγνηται ἐφ' οἷσι καὶ νομοθετεῖν δεινὸν καὶ οὐδαμῶς προσφιλέες, μὴ νομοθετεῖν δὲ ἀδύνατον, συγγενῶν αὐτόχειρας φόνους ἢ δι' ἐπιβουλεύσεως γενομένους, ἐκουσίους τε καὶ ἀδίκους πάντως, ...

Else stelt dat bij dergelijke gevallen de *πολις* en haar *νομοι* de plaats van de religie en haar geijkte reinigingsrituelen hebben overgenomen. De *πολις* creëert geen substituuut maar beslist zelf wanneer zo'n ritueel dient plaats te vinden. Zij monopoliseert dus elke beslissing omtrent de voorwaarden om iemand *καθαρος* (*gereinigd*) te verklaren. De criteria bij zo'n beslissing (over *intentionaliteit*) zijn gebaseerd op de driedeling *ἀτυχημα/ἀμαρτημα/ἀδικημα*, zoals ook Aristoteles die hanteert³²⁷. De toeschouwer is net als de *δικαστηριαί* van de *πολις* verplicht tot een *oordeel*. Dit oordeel wordt door Else geheel *juridiform* opgevat³²⁸. De toeschouwer oordeelt dus of er sprake is van *καθαρσις* ondanks de onverschoonbaarheid van de daad, indien hij er door de werking van *ἔλεος* en *φοβος* van overtuigd raakt dat het gaat om menselijk handelen (*πραξις* in de lijn van de *Ethica Nicomachea*) dat als *ἀμαρτία* gekwalificeerd kan worden. Nauwkeuriger nog, hij beslist of hij zich laat overtuigen door de gemimeerde *λυπαί*, *ἔλεος* en *φοβος*: een beslissing tot *ontvankelijkheid* als het ware, op basis van een *juridische* notie van *ἐπιεικεία*. Else's conclusie luidt als volgt: "Thus the catharsis is not a change or end-product in the spectator's soul, or in the fear and pity (i.e., the dispositions to them) in his soul, but a process carried forward in the emotional material of the play by its structural elements, above all by the recognition. (...) The catharsis, that is, the purification of the tragic act by the demonstration that its motive was not *μιαρόν*, is accomplished by the whole structure of the drama, but above all by the recognition."³²⁹

Kritiek op deze interpretatie van het tragisch effect ligt voor de hand. Om te beginnen suggereert Else dat het om een *dramatisch* effect gaat, een effect van de *μυθος*, liefst zelfs zonder *ὄψις*. Daardoor gaat de spanning tussen *ἄκοη* en *ὄψις* waarmee de theatrale *blik* de representatie én het eigen verlangen kwalificeert verloren. Hij heeft het niet over theater, wat verdedigbaar kan zijn, maar hij geeft het verschil tussen *drama* en theater ook niet aan. Else beschouwt het oordeel over de kans op *καθαρσις* van de 'held' ook zonder meer als een *juridisch* oordeel hoewel het gaat om een beslissing die de eigenlijke juridisering voorafgaat, ontologisch en institutioneel. *Ontologisch* gezien is dit oordeel pre-juridisch omdat er geen *νομος* kan bestaan (en *a fortiori*

indien er zich gevallen voordoen waar wetgevend optreden verschrikkelijk is en in geen enkel opzicht welwillend kan zijn, maar waar niet wetgevend optreden onmogelijk is, zoals misdaden tegen verwanten, hetzij eigenhandig, hetzij door een complot, vrijwillig en totaal ongerechtvaardigd, ...

(Pl.Nom., IX, 872c-d)

³²⁷ ELSE, o.c., p.431-433. Vgl. § 4.4 van dit hoofdstuk.

³²⁸ Merkwaardig is dat deze gevallen van *φονοί ἐκουσίοι* bijna altijd tot de bevoegdheid van de Areopaaγ (de meest archaïsche rechtbank) behoorden. De *πολιτῆς*/toeschouwer zou dus niet mee beslist hebben. Als Else *per se* wil juridiseren, dan moet hij consequent blijven.

³²⁹ ELSE, o.c., p.436-439

geen *dogmatiek*) die de zgn. toelaatbaarheid van een (eventueel dialectisch opgevat) mentaal proces, nl. de werking van ἐλεος en φόβος kan reguleren. *Institutioneel* gezien zijn de criteria voor de beoordeling verbonden met ritueel en religieuze kosmologie. De *politieke* ingreep beperkt zich daar tot de overdracht aan de rituele instanties van het oordeel over de mogelijkheid om καθαρος verklaard te worden.

Toch heeft Else's argumentatie de verdienste dat hij net als Eden wijst op de analogie tussen poëtische en retorische μιμησις³³⁰ en op een nog fundamenteeler niveau op de verwantschap met de *ethiek* waarin de *Poetica* als sluitstuk van een *topologie* van de (politieke) πραξις past. De radicale verwijdering van elke notie van *verlies* (of van κουφισμα, *ontlading*) uit het καθαρος-begrip van Aristoteles, wijst minstens op een behoefte in de interpretatiegeschiedenis die al zichtbaar is bij de 'Verharmlosung' van de φόβος in Lessings Aristoteles-commentaar, bij zijn pogingen om de tragedie te humaniseren, en de καθαρος zo in een filosofie van restloos *bewustzijn* en *subjectiviteit* onder te brengen.

Lacan maakt nooit een geheim van zijn afkeer voor de theatrale praktijk, voor de opgevoerde tragedie³³¹, maar toch doet hij recht toekomen aan de theatrale *blik* als 'éclat'. In de tragedie worden noch de toeschouwer, noch de tragische 'held' zelf aan een *juridisering* onderworpen. Dat is het belangrijkste probleem in Else's constructie: hij kent zowel aan de toeschouwer die een *oordeel* velt, als aan de tragische 'held' die een door dit oordeel gesanctioneerde *reiniging* mag ondergaan, een *juridische subjectiviteit* toe.

In die logica zou bv. Apollo in Aischylos' *Eumeniden*, die inderdaad een juridische rede lijkt te houden³³², de toeschouwer in staat stellen omtrent Orestes' moedermoord een afgerond en op de *persoon* Orestes toegespitst oordeel te vellen waarop vervolgens de *politieke* gerechtigheid dient toegepast te worden. Dat zou echter een drastische zuivering (geen καθαρος) van de μυθος met zich meebrengen: het feit dat Apollo een god is die veinst *historisch* en *antropologisch* te kunnen oordelen én, belangrijker nog, het feit dat uiteindelijk een andere god, Athena, het doorslaggevend oordeel velt en dit in het teken plaatst van een φόβος die niet mag verdwijnen in het proces van *politisering*. Die elementen zouden verdwijnen hoewel ze absoluut niet irrelevant zijn en juist wijzen op de *overbepaling* van het *politieke* resp. *juridische* oordeel.

³³⁰ zie § 4.2 t.e.m. 4.4 van dit hoofdstuk

³³¹ "Et là-dessus, je ne saurais trop me féliciter d'être en accord avec Aristote, pour qui tout le développement des arts du théâtre se produit au niveau de l'audition, le spectacle étant pour lui arrangé en marge" (LACAN, *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, p.295)

³³² Aisch.*Eum.*, 614-673

De opvatting van het (subjectief) oordeel als *voorwaarde* voor de werking van het tragisch effect in aristotelische zin is echter in strijd met een logica³³³ waarin precies de *weerstand* in de tragische *μῦθος* tegen een definitieve *symbolisering* van het tragisch subject (toeschouwer, 'held' én, tussen beiden in, koor) als hét kenmerk van het tragisch effect naar voren kwam. In de *μῦθος* blijft er een *supplement* bestaan in de vorm van een goddelijke *presentie*, een zich brutaal opdringend *τύχη* dat onomkeerbaar is. Dit *supplement* maakt het *tekort* uit dat het subject ervaart in zijn verlangen en dat dit verlangen blijft overbepalen. Het gaat inderdaad om een 'supplément originaire' (Derrida) omdat het belangrijkste element in dit verlangen de behoefte is aan een *oorsprong* voor de gemeenschappelijkheid waarbinnen de *πολιτης* zelf aan zijn (politieke) *πραξις* inhoud moet geven. De *aporie* bestaat er juist in dat de *politieke* orde dit (onmogelijk) verlangen zelf in het leven heeft geroepen met de *νομος γεγραμμενος*, de *contingentie* van de norm. De ervaren *negativiteit* wordt niet opgelost in de constitutie van *identiteit*, hoe open dit subject ook staat voor de buitenwereld waarin dit tekort zich manifesteert. De *λογισμος*, de *rationaliteit* die Else poneert als *grondslag* voor het oordeel dat in de (theatrale) perceptie van de tragedie moet gevelde worden wordt precies dookruist door de theatrale *blik*, door diezelfde perceptie dus. In Aischylos' *Smekelingen* probeert het Danaïden-koor elke mogelijkheid tot *politisering* van het oordeel door de *πολις* doelbewust te beletten. Dit *anti-politieke* verlangen gaat in tegen Else's bewering dat de *πολις* - en de toeschouwer als *πολιτης* - precies de macht heeft verworven om uit te maken waar er sprake kan zijn van (rituele) *καθαρσις*, en waar dit onmogelijk is.

Als de (opgevoerde) tragedie de constitutie van een subject en *a fortiori* een *juridisch* subject inderdaad radicaal onmogelijk maakt in zijn *παθος*, dan blijft ook Lacans visie op *καθαρσις* als zuivering van de *imaginaire orde* - de confrontatie met het *reële* versterkt de *symbolisering* omdat deze bemiddeld is door het koor³³⁴ - ingeschreven in een logica (van de constitutie) van het subject en schatplichtig aan een *juridiforme* notie van representatie, althans wat zijn interpretatie van de tragedie betreft. Philippe Lacoue-Labarthe wijst met Aristoteles als bondgenoot op dit *tekort* in Lacans lezing.

In de inleidende opmerkingen over *μῖμησις* in de *Poetica* zegt Aristoteles:

ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὁρῶμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἡκριβωμένους
χαίρομεν θεωροῦντες οἷον θηρίων τε μορφὰς τῶν ἀτιμοτάτων καὶ νεκρῶν.

³³³ zie § 3.5 van dit hoofdstuk

³³⁴ Lacan stelt dit uitdrukkelijk: "Le chœur, se sont les gens qui s'émeuvent (...). Vos émotions sont prises en charge dans une saine disposition de la scène. Le chœur s'en charge. Le commentaire émotionnel est fait." (o.c., p.294-295) Toch ironiseert hij die *transfert* ook: "A la vérité, je ne suis pas si sûr que le spectateur palpite tellement. Je suis bien sûr par contre qu'il est fasciné par l'image d'Antigone." (l.c.)

die zaken die wij op zichzelf als pijnlijk gezicht ervaren, van diezelfde dingen genieten wij bij het bekijken van de meest nauwkeurige afbeeldingen ervan, zoals [afbeeldingen van] de schandelijkste vormen van wilde dieren of [afbeeldingen] van lijken.

(*Poet.*, IV, 1448b)

Hij spreekt niet over ἡδονή, over het ethisch gekwalificeerde *plezier* van de **Rhetorica**, maar over χαρις, *genot* ('jouissance'): "Il est clair que si la tragédie a pouvoir de *katharsis*, c'est parce que, en tant que *mimèsis* d'une action grave, elle autorise cette *kharis*."³³⁵ Niet de gerepresenteerde πράξις bepaalt het effect van de tragedie-als-opvoering, maar de *kwaliteit* van de μιμησις. De getolereerde *transgressie* in de afbeelding (als proces) bepaalt dus het effect en niet de inherente (in de zin van: (nog) niet aan de *blik* onderworpen) *ethiek* van de gerepresenteerde πράξις. Aristoteles' μιμησις-begrip is op die manier zelfs een indirecte kritiek op het *representationalisme*, omdat hij bevestigt dat de blik zelf gericht is op de *transgressie* en daar bovendien van geniet. Maar deze χαρις verdwijnt uit de **Poetica** hoewel de notie van καθαρις juist zou kunnen slaan op (de zuivering van) de *begeerte* (als transgressie van een *oorspronkelijke* Wet) die met de ervaring van φόβος gepaard gaat. De **Poetica** is er immers op gericht het verband tussen καθαρις en μιμησις te onderzoeken, zoals deze inleidende opmerking ook aangeeft. Maar belangrijker nog is, zoals we herhaaldelijk aangaven, dat in de **Poetica** de μυθος als concrete mimetische constructie genormeerd wordt. De analogieën met de **Rhetorica** (wat de ποιησις betreft) en de **Politica** (wat de καθαρις betreft) tonen dat deze normen de notie van theatrale ervaring willen beperken tot ἡδονή, tot een gekwalificeerd *plezier*, een παθος die onderworpen kan worden aan de *symbolische orde*. Wat meteen impliceert dat de gemimeerde πράξις object kan zijn van een *juridiform* oordeel. Aristoteles weet echter dat zijn concept van μιμησις het probleem van de representatie (van de politieke orde) nooit helemaal oplost. De toepassing op de tragische μυθος van een normativiteit die wij *a posteriori* juridiform kunnen noemen is één uitweg, maar er is nog een andere strategie werkzaam.

Na deze uitspraak over μιμησις in hoofdstuk IV wordt het vervolg van de **Poetica** nl. een theorie van het *drama*. Vanaf dat moment kan Aristoteles de χαρις wegedeneren. De oncontroleerbare verschuivingen tussen ἄκοη en ὄψις die constitutief zijn voor de theatrale ervaring en die de gemeenschappelijkheid ervan determineren³³⁶ moeten dan niet meer ter sprake komen. Een theorie over het theater als *ervaring* vertrekt vanuit de premisse dat de *schriftuur* (het *drama*) net zoals een *droomtekst* het resultaat is van *overbepaling* door niet-compatibele

³³⁵ LACOUÉ-LABARTHE, "De l'éthique: à propos d'Antigone", p.30

³³⁶ zie § 1.1 van dit hoofdstuk, waar we het theatrale *supplement* van Aristoteles al opmerkten.

symboliseringsprocessen. Die tekst wordt in de opvoering geconfronteerd met haar eigen overbepaling door het lichamelijk karakter van het *mimetisch* gebeuren, dat de grenzen tussen representatie en presentie doet vervagen. Dat dit proces zich bij de opgevoerde tragedie afspeelde hebben we in § 3 van dit hoofdstuk proberen aan te tonen. De politieke orde is echter jverplicht het monopolie op te eisen voor de representatie van de gemeenschap, juist omdat ze haar *oorsprong* - die hét onderwerp van de tragische *μυθος* vormt - niet kan representeren in een definitieve vorm en dus elke *contingente* afbeelding ervan in de hand moet houden. Die contingente afbeeldingen, dat zijn nu precies de *νομοι γεγραμμενοι*. Dankzij het schrift beschikt deze contingente norm over een eigen, aan haar *ontologische* noden aangepaste mimetische *τεχνη* of *ποιησις*: de *tekst*. In die ontwikkeling past een reductie van de theoretische benadering van het theater als ervaring tot de *schriftuur* van het theater, de *dramatekst*. Herleid tot drama kan het theater immers ingepast worden in dezelfde normen van representativiteit die gelden in de politieke en juridische orde. De theorie heeft daarmee de *institutionele* positie van het theater ondermijnd en de *transgressie* naar de marges van het normatief systeem afgeleid en onschadelijk gemaakt. Zodra de *νομος γεγραμμενος* de politieke *πραξις* normeert is het onmogelijk geworden om een *ethisch* verschil tussen *χαρις* en *ἡδονη* te tolereren, precies omdat de *νομος* als *μιμησις* (met de beperkende connotatie van *representativiteit*) haar macht dreigt te verliezen wanneer in de theatrale *μιμησις* een *supplement* van goddelijke *presentie* de (politieke) ervaring zou blijven bepalen. Lacan heeft gelijk als hij Antigone in haar ijzige *τοπος*, haar 'entre-deux-morts' als verblindend beschrijft. De vraag is echter of die verblinding politiek nog relevant is als ze neerkomt op een representatie van het *object* van *verlangen*. In die zin is er bij Lacan sprake, zoals Lacoue-Labarthe suggereert, van 'esthétiser l'éthique'³³⁷. Het theater is waarschijnlijk niet (meer) tot iets anders in staat sinds de geboorte van het (*rechts*)*subject*, ondanks de (zwakke) weerstand van Aristoteles.

³³⁷ LACOE-LABARTHE, o.c., p.36

CONCLUSIES

Veel kunnen wij niet meer toevoegen aan het verhaal dat in de voorbije hoofdstukken is verteld. Wij hebben de tragedie gelezen - in de vele betekenissen van het woord: schriftuur én schouwspel - als een verschijnsel dat elk filosofisch denken omtrent de politieke en juridische orde van in het begin in problemen brengt. De tragedie als *politieke* ervaring heeft richting gegeven aan de wijze waarop de politieke orde haar instrumenten om te oordelen en te beslissen - haar *wetten* dus - steeds moet toetsen aan de (latente) transgressies die binnen de gemeenschap zelf aanwezig zijn. Het is geen toeval dat die politieke orde bij de *juridische dogmatiek* uitkomt als hét paradigma om met deze risico's om te gaan, zij het in een strategie van (nooit geslaagde) *verdringing*. De *πολις* keerde zich af van de goden, ze kende hen althans geen politieke betekenis meer toe. Ze stelde haar eigen normen op, de *νομοι γεγραμμενοι* en ontwikkelde zo impliciet haar eigen vorm van normativiteit waarin de *schriftuur* centraal stond. In de tragedie wordt de *vrees* (*φοβος*) geënceneerd dat met de fundamentele *contingentie* die schriftuur en *a fortiori* *νομος γεγραμμενος* impliceren een verschrikkelijke fout gemaakt is. Misschien is de pretentie dat mens en gemeenschap over hun eigen lot kunnen oordelen en beslissen wel een daad van onmetelijke *ὕβρις* en treden daarom de goden op. Maar die goden belichamen geen enkel geldig alternatief voor de werkelijke politieke orde, ze kunnen alleen de vraag naar de *soevereiniteit* van de als *πολις* geherdefinieerde gemeenschap verplaatsen naar een ander epistemologisch niveau waar de gemeenschap geen toegang toe heeft. Plato's *πολιτεία* is een tegemoetkomend antwoord op dit probleem, maar hij ziet zich verplicht datgene wat de orde precies *politiek* maakt - haar *contingentie* nl. - te verdringen. Aristoteles gaat een andere richting uit. Hij ontdoet de denkvormen die in het politieke *discours* centraal staan maar die bleven verwijzen naar archaïsmen en mythen van hun niet- en dus anti-politieke betekenis. Hij herleidt begrippen als *ἀρετή*, *ἥθος* en ook *νομος* tot *formele* noties en ontwikkelt daarmee een epistemologisch en normatief discours waarmee politieke oordelen en beslissingen in de politieke orde zelf geëvalueerd kunnen worden en op die manier ontdaan van elke spoor van *onbeslisbaarheid*. Daarmee legt hij de metafysische grondslagen voor een dogmatiek van de schriftuur en dus voor een *juridisch* discours. De *νομος γεγραμμενος* is een tautologie geworden, verwijst naar niets meer buiten die specifieke *νομος* zelf. Of dit een antwoord is dat ook werkelijk een einde maakt aan de tragische *aporie*, dat is minder zeker. Wij kunnen enkel vaststellen dat dit antwoord macht heeft verworven, dat het in staat is gebleken een bepaalde notie van *recht* - en later ook van *staat* - te denken en te legitimeren. Zelfs zonder de vraag naar *soevereiniteit* definitief te beslechten.

In de **Smekelingen** van Euripides beantwoordt de politieke orde waarop de tragische *μυθος* gebaseerd is wellicht het best aan de zelfbewuste voorstelling die de Atheense *πολιται* van hun eigen systeem hadden. De Atheense koning Theseus wordt gesmeekt bij Kreoon, koning van Thebe tussen te komen om het stoffelijk overschot van de helden van Argos die aan de zijde van Polyneikes gevallen waren terug te eisen. Hij probeert dit met diplomatie en wanneer dit niet lukt leidt hij een korte en efficiënte veldtocht tegen Thebe, enkel gericht op een concreet objectief: de lijken van de zonen van Argos, opdat hun moeders hen kunnen bewenen en begraven. Een overtuigender beeld van de werking van de *δημοκρατία* - ondanks Theseus' autoritaire stijl - is nauwelijks denkbaar. In de epiloog verschijnen echter de goden: Athena, de beschermster van de *πολις*. In eerste instantie lijkt zij een politieke impasse te doorbreken. Euadne, de geliefde van een dode held had zich op de brandstapel gestort en de moeders verliezen zich in een dionysisch beladen klaagzang. De *presentie* van de dood lijkt het onmogelijk te maken dat de *πολις* de *betekenis* van de dood gaat beheersen. Athena's *ἐπιφάνεια* lost echter niets op, want zowel in haar aanwezigheid zelf als in haar woorden bevestigt zij de *mythiserende* strategie die de *πολις* hanteert om met de 'laatste vragen' om te gaan. Zij dwingt de koningen - Theseus en Adrastos, koning van Argos - het verdrag dat zij sluiten met een *offer* te bevestigen. Op de ketel waarin het bloed van het offerdier wordt opgevangen, moet de tekst van de eed gegraveerd worden: de *νομος γεγραμμενος* is met bloed bevlekt. De dood is letterlijk ingeschreven in de *νομος*, in een verdrag dat bovendien de democratische idealen waarover Theseus gloedvol sprak en waarnaar hij bovendien vrij consequent handelde in de eerste plaats in een *militair* bondgenootschap vertaalt. En oorlog betekent voor de goden *totale* oorlog. Inhoud en symboliek van de *νομος* hangen nauw met elkaar samen. Het offer betekent namelijk niet dat beide *πολεις* via een ritueel toetreden tot een *symbolische* (in *casu* politiek-juridische, volkenrechtelijke) orde, maar dat de dood in een *lichamelijk* gebaar *present* blijft in de *νομος*. De goden besmetten de politiek als *representatie*. Dat is de ervaring van de tragedie, zoals het offer het verdrag met bloed besmeurt.

De **Smekelingen** toont op een subtiële maar tegelijk brutale wijze hoe de *πολις* op het gebied van de zingeving een nederlaag lijdt tegen de goddelijke orde. Niet dat de goden daarom glorieuzer uit dit duel naar voren komen, het is een zuiver machtsspel tussen twee strategieën van symbolisering die niet compatibel zijn en die allebei het monopolie op precies de zingeving van en in de gemeenschap opeisen. Het conflict zal ook eeuwen later niet opgelost zijn wanneer de schriftuur, als *formele* dogmatiek er toch in slaagt de machtsverhoudingen om te keren. Uit onze duiding van de *politieke theologie* is o.a. gebleken dat de vraag naar de *plaats* van de soevereiniteit juist scherper dient gesteld te worden als hét juridisch-dogmatische concept bij uitstek, nl. de *staat*

de sluitsteen van het politiek en juridisch discours gaat vormen. Wanneer de *staat* als dogmatische abstractie de goden het zwijgen oplegt dan wordt de vraag naar *soevereiniteit* naar een ander niveau verplaatst en krijgt het probleem ook een andere, een *legalistische* gestalte (zoals Schmitt suggereert) maar wordt het niet opgelost. De notie van de (symbolisch) *lege plaats* van de macht, zoals Lefort die naar voren schuift is een zinvol aanknopingspunt om de discussie verder te voeren. Niet toevallig heeft ook Meier er op gewezen dat het intellectuele referentiepunt bij het ontstaan van 'het politieke' in de Griekse wereld het orakel van Delphi was: een concrete plek waar wijsheid geconcentreerd was maar die nooit is uitgegroeid tot een plaats van reële politieke macht. Dit ontbreken van (militaire of economische) macht vormde precies de voorwaarde voor het vervullen van die rol als intellectuele legitimatie van de politieke *πραξις* elders. De moderne notie van de *staat* heeft dit referentiepunt getransformeerd in een abstractie en in de loop van de geschiedenis is meer dan eens gebleken dat deze abstractie tot een illusie verwerd. De ultieme soevereiniteit bleef niet leeg, maar de ideologie (of de godheid) werd zélf een instantie van totalitaire machtsuitoefening. Deze opvulling was nooit lang vol te houden: zowel het monarchaal als het ideologisch totalitarisme zijn finaal geïmplodeerd.

Deze algemene conclusie opent perspectieven voor komend onderzoek op drie terreinen:

1. Het is de grote verdienste van Hans Kelsen om de analyse van de begrippen waarmee het juridisch discours zijn *autonomie* steeds gelegitimeerd heeft tot radicaal *formele* noties uit te zuiveren door hen te ontdoen hypostasierende connotaties en tegelijk te wijzen op het historisch belang van dergelijke hypostases. Dat Kelsen daarbij verwijst naar de psychoanalyse maakt die démarche des te interessanter. Het betekent immers dat hij - hoewel hij het kantiaanse paradigma van de categorische stelling van de wet trouw blijft - oog heeft voor de driftstructuur die aan de juridisch-dogmatische strategieën mede ten grondslag ligt. Die relatie tussen het *verlangen* naar soevereiniteit en de (juridisch-politieke) *formalisering* ervan in de staat en de wetten moet het voorwerp kunnen worden van verder onderzoek. Het werk van Pierre Legendre is in dit opzicht toonaangevend.

2. Omdat de moderne - in de historische zin van het woord - gestalte van de vraag naar soevereiniteit vooral de vraag naar de legitimatie van de *staat* is, dient er gezocht te worden naar de redenen waarom precies dit concept van de staat het monopolie heeft verworven van een juridisch aanvaardbare (= dogmatisch hanteerbare) representatie van de gemeenschap in haar politieke *πραξις*. Van een zgn. moderne staat is er, eerst theoretisch en later praktisch, sprake sinds ongeveer het midden van de 16de eeuw n.C.. Filosofen als Spinoza en Hobbes, en onrechtstreeks ook denkers als Descartes, Montaigne en Bacon hebben gezocht naar de

ontologische implicaties van een *dogmatische* notie van *soevereiniteit*. In dezelfde periode maakt de westerse cultuur een tweede moment van grote theatrale bloei mee, na de antieke tragedie. Het elisabethaans theater met Shakespeare als hoogtepunt, was dan wel niet zo geïnstitutionaliseerd als de tragedie (integendeel: het was volkstheater) maar de sociale impact ervan is nauwelijks te overschatten. Daarom lijkt het ons de moeite waard om te onderzoeken in welke mate de representatie van de staat en van de macht in het theater van Shakespeare c.s. verband houdt met de politiek-filosofische pogingen om de staat, als concept en als $\pi\rho\alpha\xi\iota\varsigma$ te denken, in dezelfde periode.

3. Een derde perspectief is meer van intern-rechtstheoretische aard, maar hangt nauw samen met de intuïties die we hierboven formuleerden. De afgelopen 20 jaar zijn rechtstheorie en -filosofie verrijkt met methodes en paradigmata uit niet-juridische disciplines zoals de taal- en literatuurwetenschap. Het is deze input die de vraagstelling rond representatie (representationalisme) heeft mogelijk gemaakt, zoals het werk van Broekman en van Roermund ten overvloede illustreren. Daarin kan nog een stap verder gezet worden. In dit proefschrift hebben we proberen aan te tonen welk belang het specifieke van de theatrale ervaring heeft voor het denken over representatie in een politiek-juridische context. Wij hebben ons beperkt tot de uitwerking van een exemplarisch geval, *in casu* de Attische tragedie en de Atheense $\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$. Het is ons inziens nuttig om dit paradigma uit te breiden en te onderzoeken in welke mate de bijzondere kenmerken van 'het theatrale' - de *lichamelijkheid* van de representatie en de consequenties die dit heeft voor de theatrale *blik* van de toeschouwer - ook zuiver theoretisch een bijdrage levert aan de juridisch dogmatiek. En in het bijzonder aan haar representationalistische strategieën. Daarvoor is het niet alleen nodig op zoek te gaan naar de dogmatiek van het recht zoals die in de geschiedenis van het *drama* - van de **Eumeniden**, over Shakespeare's **Measure for Measure**, tot Brechts **Kaukasische Kreidekreis** en verder - ge(re)presenteerd is. Er zal ook gezocht moeten worden naar het *performance*-aspect van resp. het juridische en het theatrale gebeuren. Het Nederlands, zo merkte een theaterwetenschapper op, is de enige westerse taal waar er een direct etymologisch verband bestaat tussen theater en recht. Het woord 'toneel' is rechtstreeks afkomstig van het middel-Nederlandse 'tanneel': een klein verhoog, een podium waarop rondreizende rechters in de vroege Middeleeuwen recht spraken. Soms is de anekdote een aansporing tot fundamentele reflectie. Wij beginnen ermee, morgenvroeg.

BIBLIOGRAFIE

1: Griekse teksten en vertalingen

AISCHYLOS (Aisch.)

AGAMEMNOON (Agam.)

AESCHYLUS / WEIR SMITH, Herbert & LLOYD-JONES, Hugh (eds./Engelse vert.), **Agamemnon - Libation-Bearers - Eumenides - Fragments**, Cambridge (Mass.), 1926

AESCHYLUS / DENNISTON, J.D. & PAGE, Denys (eds.), **Agamemnon**, Oxford, 1960

AISCHYLOS / BOUTENS, P.C. (Ndl. vert.), **Oresteia**, Zeist, 1964

AESCHYLUS / WAELE, Emiel De (Ndl. vert./inl.), **Tragediën**, Kapellen, 1987

DE OFFERPLENGSTERS (Choe.)

AESCHYLUS / WEIR SMITH & LLOYD-JONES, o.c.

AISCHYLOS / BOUTENS, o.c.

AESCHYLUS / WAELE, E.de, o.c.

DE EUMENIDEN (Eum.)

AESCHYLUS / WEIR SMITH, & LLOYD-JONES, o.c.

AISCHYLOS / BOUTENS, o.c.

AESCHYLUS / WAELE, E. de, o.c.

PROMETHEUS GEKETEND (Prom.D.)

AESCHYLUS / WEIR SMITH, Herbert (ed./Engelse vert.), **Suppliant Maidens - Persians - Prometheus - Seven against Thebes**, Cambridge (Mass.), 1922

AESCHYLUS / WAELE, E. de, o.c.

DE SMEKELINGEN (Hik.)

AESCHYLUS / WEIR SMITH, o.c.

AESCHYLUS / WAELE, E. De, o.c.

FRIIS JOHANSEN, H. & WHITTLE, Edward W. (comm.), **The Suppliants** (2 d.), Kopenhagen, 1980

ZEVEN TEGEN THEBE (Sept.)

AESCHYLUS / WEIR SMITH, o.c.

AESCHYLUS / WAELE, E. De, o.c.

ANAXIMANDER (Anax.)

FRAGMENTEN

DIELS, Hermann, **Die Fragmente der Vorsokratiker**, Berlin, 1951

ARISTOTELES *

DE ATHEENSE CONSTITUTIE (*Ath.Plta.*)

ARISTOTLE / RACKHAM, H. (ed./Engelse vert.), **The Athenian Constitution - The Eudemian Ethics - On Virtues and Vices**, Cambridge (Mass.), 1952

ETHICA EUDEMIA (*Eth.Eud.*)

ARISTOTLE / RACKHAM, o.c.

ETHICA NICOMACHEA (*Eth.Nicom.*)

ARISTOTLE / RACKHAM, H. (ed./Engelse vert.), **The Nicomachean Ethics**, Cambridge (Mass.), 1934

ARISTOTE / GAUTHIER, René A. & JOLIF, Jean-Yves (Franse vert./comm.), **L'éthique à Nicomaque**, Louvain, 1959

METAPHYSICA (*Metaph.*)

ARISTOTLE / TREDENNECK, Hugh (ed./Engelse vert.), **The Metaphysics (I)**, Cambridge (Mass.), 1933

ARISTOTLE / TREDENNECK, Hugh & ARMSTRONG, G. Cyril (ed./Engelse vert.), **The Metaphysics (II) - Oeconomica - Magna Moralia**, Cambridge (Mass.), 1935

PHYSICA (*Phys.*)

ARISTOTLE / WICKSTEED, P. & CORNFORD, Francis M., **The Physics (2 d.)**, Cambridge (Mass.), 1957(I)/1934(II)

POETICA (*Poet.*)

ARISTOTLE, 'LONGINUS' & DEMETRIUS / HAMILTON FYFE, W. & RHYS ROBERTS, W. (eds./Engelse vert.), **The Poetics - On the Sublime - On Style**, Cambridge (Mass.), 1932

ARISTOTLE / ELSE, Gerald F. (Engelse vert./comm.), **Aristotle's Poetics: the argument**, Cambridge (Mass.), 1967

ARISTOTELES / BEN, N. van der & BREMER, J.M. (Ndl. vert./comm.), **Poetica**, Amsterdam, 1988

POLITICA (*Pol.*)

ARISTOTLE / RACKHAM, H. (ed./Engelse vert.), **Politics**, Cambridge (Mass.), 1932

RHETORICA (*Rhet.*)

ARISTOTLE / FREESE, John Henry (ed./Engelse vert.), **The 'Art' of Rhetoric**, Cambridge (Mass.), 1926

* Wij citeren zo vaak uit het werk van Aristoteles dat we zijn naam niet bij zijn werken vermelden, ook niet als afkorting. Geen auteursnaam betekent dus: een werk van Aristoteles.

DEMOSTHENES (Dem.)

EPIAPHIOS (*Epit.*)

DÉMOSTHÈNE / CLAUD, Robert (ed./Franse vert.), **Discours d'apparat (Épithios, Éroticos)**, Paris, 1974

OVER DE VRIJSTELLING/TEGEN LEPTINES (*C.Lept.*)

DÉMOSTHÈNE / NAVARRE, Oscar & ORSINI, Pierre (ed./Franse vert.), **Plaidoyers politiques (I)**, Paris, 1954

OVER DE KROON (*D.Cor.*)

DÉMOSTHÈNE / MATHIEU, Georges (ed./Franse vert.), **Plaidoyers politiques (IV)**, Paris, 1966

DIOGENES LAERTIOS (Diog.L.)

LEVEN EN LEER VAN BEROEMDE FILOSOFEN (*Vit.*)

DIOGENES LAERTIUS / HICKS, R.D. (ed./Engelse vert.), **Lives of eminent philosophers (2 d.)**, Cambridge (Mass.), 1925

EURIPIDES (Eur.)

DE BACCHANTEN (*Bak.*)

EURIPIDES / WAY, A.S. (ed./Engelse vert.), **The Bacchanals - The Madness of Hercules - The Children of Hercules - The Phoenicians Maidens - Suppliants**, Cambridge (Mass.), 1912

EURIPIDES / EBENER, Dieter (Duitse vert.), TINDEMANS, Klaas (bew./inl.), THÉ, Monika (bew.) & TUSHINGHAM, David (inl.), **Die Bakchen**, Hamburg, 1992

DE SMEKELINGEN (*Hik.*)

EURIPIDES / WAY, o.c.

EURIPIDES / COLLARD, Christopher (comm.), **Supplices**, Groningen, 1975

EURIPIDES / EBENER, Dieter (Duitse vert.), **Tragödien (III)**, Berlin, 1976

IPHIGENEIA IN AULIS (*Iph.A.*)

EURIPIDES / WAY, A.S. (ed./Engelse vert.), **Iphigeneia at Aulis - Rhesus - Hecuba - The Daughters of Troy - Helen**, Cambridge (Mass.), 1912

MEDEA (*Med.*)

EURIPIDES / WAY, A.S. (ed./Engelse vert.), **Ion - Hippolytus - Medea - Alcestis**, Cambridge (Mass.), 1912

EURIPIDES / KOOLSCHIJN, Gerard (Ndl. vert.), **Alkestis - Medea**, Baarn, 1989

EURIPIDES / TINDEMANS, Klaas (Ndl. vert./inl.), **Medea**, Amsterdam, 1993

HIPPOLYTOS (*Hipp.*)

EURIPIDES / WAY, o.c.

FRAGMENTEN

NAUCK, August, **Tragicorum Graecorum Fragmenta**, Hildesheim, 1964

GORGIAS (Gorg.)

EPITAPHIOS (*Epit.*)

DIELS, Hermann, **Die Fragmente der Vorsokratiker**, Berlin, 1951

HERODOTOS (Her.)

HISTORIAE (*Hist.*)

HÉRODOTE / LEGRAND, Ph.-E. (ed./Franse vert.), **Histoires** (8 d.), Paris, 1960-1967

HESIODOS (Hes.)

THEOGONIE (*Theog.*)

HESIOD e.a. / EVELYN-WHITE, Hugh G. (ed./Engelse vert.), **Hesiod - The Homeric Hymns and Homeric**, Cambridge (Mass.), 1914

'De dichter van de homerische hymnen' (Hom.H.)

HYMNE AAN DE DELISCHE APOLLO (*Ap.D.*)

HESIOD e.a. / EVELYN-WHITE, o.c.

HOMEROS (Hom.)

ILIAS (*Il.*)

HOMER, MURRAY, A.T. (ed./Engelse vert.), **The Iliad** (2 d.), Cambridge (Mass.), 1924

ODYSSEIA (*Od.*)

HOMER, MURRAY, A.T. (ed./Engelse vert.), **The Odyssey** (2 d.), Cambridge (Mass.), 1919

HYPERIDES (Hyp.)

EPITAPHIOS (*Epit.*)

HYPÉRIDE / COLIN, Gaston (ed./Franse vert.), **Discours**, Paris, 1946

LYSIAS (Lys.)

EPITAPHIOS (Epit.)

LYSIAS / GERNET, Louis & BIZOS, Marcel (ed./Franse vert.), **Discours** (I), Paris, 1967

PLATO (Pl.)

Gorgias (Gorg.)

PLATO / LAMB, W.R.M (ed./Engelse vert.), **Lysis - Symposium - Gorgias**, Cambridge (Mass.), 1925

PLATO / WIN, Xaveer De (Ndl. vert./comm.), **Verzameld werk** (I), Antwerpen, 1978

SYMPOSION (Symp.)

PLATO / LAMB, o.c.

PLATO / WIN, X. De, o.c. (II)

KRATYLOS (Krat.)

PLATO / FOWLER, Harold N. (ed./Engelse vert.), **Cratylus - Parmenides - Greater Hippias - Lesser Hippias**, Cambridge (Mass.), 1939

PLATO / WIN, X. De, o.c. (II)

KRITOON (Krito.)

PLATO / FOWLER, Harold N. (ed./Engelse vert.), **Euthyphro - Apology - Crito - Phaedo - Phaedrus**, Cambridge (Mass.), 1914

PLATO / WIN, X. De, o.c. (I)

PHAIDOON (Phaid.)

PLATO / FOWLER, Harold N. (ed./Engelse vert.), o.c.

PLATO / WIN, X. De, o.c. (II)

PHAIDROS (Phdr.)

PLATO / FOWLER, o.c.

PLATO / WIN, X. De, o.c. (IV)

MENEXENOS (Menex.)

PLATO / BURY, R.G. (ed./Engelse vert.), **Timaeus - Critias - Cleitophon - Menexenus - Epistles**, Cambridge (Mass.), 1929

PLATO / WIN, X. De, o.c. (I)

TIMAIOS (Tim.)

PLATO / BURY, o.c.

PLATO / WIN, X. De, o.c. (V)

MENOON (*Me.*)

PLATO / LAMB, W.R.M. (ed./Engelse vert.), **Laches - Protagoras - Meno - Euthydemus**, Cambridge (Mass.), 1924
PLATO / WIN, X. De, o.c. (I)

PROTAGORAS (*Prot.*)

PLATO / LAMB, o.c.
PLATO / WIN, X. De, o.c. (II)

PHILEBOS (*Phil.*)

PLATO / FOWLER, Harold N. & LAMB, W.R.M. (ed./Engelse vert.), **The Statesman - Philebus - Ion**, Cambridge (Mass.), 1925
PLATO / WIN, X. De, o.c. (V)

DE STAATSMAN (*Plks.*)

PLATO / FOWLER, & LAMB, o.c.
PLATO / WIN, X. De, o.c. (III)

DE STAAT (*Plta.*)

PLATO / SHOREY, Paul (ed./Engelse vert.), **The Republic** (2 d.), Cambridge (Mass.), 1937
PLATO / WIN, X. De, o.c. (III)

THEAITETOS (*Theait.*)

PLATO / FOWLER, Harold N. (ed./Engelse vert.), **Theaetetus - Sophist**, Cambridge (Mass.), 1921
PLATO / WIN, X. De, o.c. (II)

DE WETTEN (*Nom.*)

PLATO / BURY, R.G. (ed./Engelse vert.), **The Laws** (2 d.), Cambridge (Mass.), 1926
PLATO / WIN, X. De, o.c. (IV)

PLOUTARCHOS (*Plout.*)

HET LEVEN VAN PERIKLES (*Per.*)

PLUTARQUE / FLACELIÈRE, Robert & CHAMBRY, Émile (ed./Franse vert.), **Vies** (III), Paris, 1961

HET LEVEN VAN SOLON (*Sol.*)

PLUTARQUE / FLACELIÈRE, Robert, CHAMBRY, Émile & JUNEUX, Marcel (ed./Franse vert.), **Vies** (II), Paris, 1961

SOLON (Sol.)

FRAGMENTEN (Fr.)

WEST, Martin L., **Iambi et eligi Graeci ante Alexandrum cantati** (II), Oxford, 1972

SOLON / PREIME, Eberhard (Duitse vert.), **Dichtungen**, München, 1945

SOPHOKLES (Soph.)

AJAX (Ai.)

SOPHOCLES / STORR, F. (ed./Engelse vert.), **Ajax - Electra - Trachiniae - Philoctetes**, Cambridge (Mass.), 1913

SOPHOCLES / WAELE, Emiel De (Ndl.vert./inl.), **Tragediën**, Kapellen, 1987

SOPHOKLES / PIETERS, Jan (Ndl.vert./inl.), **Zeven tragedies**, Baarn, 1989

SOPHOKLES / BOONEN, Johan (Ndl. vert.) & TINDEMANS, Klaas (inl.), **AjaxAntigone**, Amsterdam, 1991

PHILOKTETES (Phil.)

SOPHOCLES / STORR, vert.), **o.c.**

SOPHOCLES / WAELE, E. De, **o.c.**

SOPHOKLES / PIETERS, **o.c.**

DE TRACHINEÏSCHE VROUWEN (Trach.)

SOPHOCLES / STORR, **o.c.**

SOPHOCLES / WAELE, E. De, **o.c.**

SOPHOKLES / PIETERS, **o.c.**

ELEKTRA (El.)

SOPHOCLES / STORR, **o.c.**

SOPHOCLES / WAELE, E. De, **o.c.**

SOPHOKLES / PIETERS, **o.c.**

ANTIGONE (Ant.)

SOPHOCLES / STORR, F. (ed./Engelse vert.), **Oedipus the King - Oedipus at Colonus - Antigone**, Cambridge (Mass.), 1912

SOPHOCLES / JEBB, Richard C. (ed./Engelse vert.), **The plays and fragments - part III: Antigone**, Cambridge, 1900

SOPHOKLES / HÖLDERLIN, Friedrich (Duitse vert.) & SCHADEWALDT, Wolfgang (inl.), **Oedipus - Antigone**, Frankfurt a.M., 1957

SOPHOKLES / BRECHT, Bertolt (bew.) & HECHT, Werner (ed.), **Brechts Antigone des Sophokles**, Frankfurt a.M., 1988

SOPHOCLES / WAELE, E. De, **o.c.**

SOPHOKLES / PIETERS, **o.c.**

SOPHOKLES / BOONEN, Johan (Ndl. vert.) & TINDEMANS, Klaas (inl.), **o.c.**

SOPHOKLES / HÖLDERLIN, Friedrich (Duitse vert.), BRECHT, Bertolt (bew.), STRAUB, Jean-Marie (bew.), VERBEECK, Ludo (Ndl. vert.) & PHILIPSEN, Bart (inl.), **Antigone**, Leuven, 1993

KONING OIDIPOUS (Oid.T.)

SOPHOCLES / STORR, o.c.

SOPHOKLES / HÖLDERLIN & SCHADEWALDT, o.c.

SOPHOCLES / WAELE, E. De, o.c.

SOPHOKLES / PIETERS, o.c.

OIDIPOUS IN KOLONOS (Oid.K.)

SOPHOCLES / STORR, o.c.

SOPHOCLES / WAELE, E. De, o.c.

SOPHOKLES / PIETERS, o.c.

THUCYDIDES (Thuc.)

OVER DE PELOPPONESISCHE OORLOG (Pel.)

THUCYDIDE / ROMILLY, Jacqueline de, **La guerre du Péloponnèse (II)**, Paris, 1962

THUCYDIDE / WEIL, Raymond & ROMILLY, Jacqueline de, **La guerre du Péloponnèse (III)**, Paris, 1967

THUCYDIDE / WEIL, Raymond & ROMILLY, Jacqueline de, **La guerre du Péloponnèse (VIII)**, Paris, 1972

XENOPHOON (Xen.)

MEMORABILIA

XENOPHON / MARCHANT, E.C & TODD, O.J., **Memorabilia - Oeconomicus - Symposium - Apology**, Cambridge (Mass.), 1923

BIBLIOGRAFIE

2: andere teksten

ADKINS, Arthur W.H., **Moral values and political behaviour in ancient Greece**, London, 1972

ANKERSMIT, Frank, "Over geschiedenis en tijd", in -, **De navel van de geschiedenis. Over interpretatie, representatie en historische realiteit**, Groningen, 1990

-, "Een moderne verdediging van het historisme. Geschiedenis en identiteit", in o.c.

-, "Politieke representatie. Betoog over de esthetische staat", in o.c.

-, "Ironie en politiek. Het spel van veraf en dichtbij", in o.c.

ARNHART, Larry, **Aristotle on political reasoning. A commentary on the 'Rhetoric'**, DeKalb (Ill.), 1981

ARTAUD, Antonin, **Le théâtre et son double** [Ndl.vert. **Het theater van de wreedheid**, door VINKENOOG, Simon], Amsterdam, 1982

AUBENQUE, Pierre, **La prudence chez Aristote**, Paris, 1963

-, "La loi chez Aristote", in **Archives de Philosophie du Droit**, XXV (1980)

-, "Politique et éthique chez Aristote", in **Ktema**, 1980/5

-, "Théorie et pratique politiques chez Aristote", in -, STARK, Rudolf & ALLAN, Donald J. (eds.), **La Politique d'Aristote**, Genève, 1965

BAL, Mieke, **De theorie van vertellen en verhalen**, Muiderberg, 1990

BARTHES, Roland, "Le théâtre grec", in -, **L'obvie et l'obtus. Essais critiques III**, Paris, 1982

-, "Écoute", in o.c.

BATAILLE, Georges, "La pratique de la joie devant la mort" [Oeuvres Complètes, I], Paris,

-, "La notion de dépense" [O.C.I],

-, "La structure psychologique du fascisme" [O.C.I]

-, **La souveraineté** [O.C. VIII]

BENJAMIN, Walter, **Ursprung des deutschen Trauerspiels**, Frankfurt a.M., 1982

-, "Über den Begriff der Geschichte" [G.S.I-2], 1974

-, "Trauerspiel und Tragödie [Gesammelte Schriften, II-1], Frankfurt a.M., 1977

-, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen" [G.S.II-1], 1977

-, "Zur Kritik der Gewalt" [G.S.II-1], 1977

BENTLEY, Eric, **The life of drama**, New York, 1975

BERNAYS, Jakob, **Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama**, Darmstadt, 1968

BIERL, Anton F. Harald, **Dionysos und die griechische Tragödie**, Tübingen, 1991

BLAU, Herbert, **The audience**, Baltimore, 1990

BLEICKEN, Jochen, **Die athenische Demokratie**, Paderborn, 1994

BLUMENBERG, Hans, **Die Legitimität der Neuzeit**, Frankfurt a.M., 1966

-, **Die Legitimität der Neuzeit (erneuerte Ausgabe)**, Frankfurt a.M., 1988

-, "Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos", in Manfred FUHRMANN (ed.), **Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption**, München, 1971

-, "'Nachahmung der Natur'. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen", in -, **Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede**, Stuttgart, 1981

BON, Gustave Le, **Psychologie des Foules**, Paris, 1896

BOUTET, Didier, "Quelques considérations à propos le *graphè paranomon*", in **Archipel Égéen**, 1990/1

BRECHT, Bertolt, "Dialog über Schauspielkunst" [Gesammelte Werke 15], 1967

-, **Die Maßnahme** [G.W.2], 1967

-, **Über eine nichtaristotelische Dramatik** [G.W.15], 1967

-, **Der Messingkauf** [G.W.16], 1967

-, **Kleines Organon für das Theater** [G.S.16], 1967

BRÉMOND, Claude, "La logique des possibles narratifs", in **Communications**, VIII (1966)

BROEKMAN, Jan M., **Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl**, Den Haag, 1963

-, "The minimum content of positivism", in **Rechtstheorie**, 16/4 (1985)

-, **Recht en antropologie**, Brussel, 1991

-, **Mens en mensbeeld van ons recht**, Leuven, 1990

-, **Recht, rechtsfilosofie en rechtstheorie**, Antwerpen, 1993

-, "Rechtsphilosophie", in RITTER, Joachim & GRÜNDER, Karlfried, **Historisches Wörterbuch der Philosophie** (VIII), 1993

- & VAN DEN BERGH, G.C.J.J., **Recht en taal**, Deventer, 1979

-, FELDMANN, Harald & HAUTE, Philippe Van, **Ziektebeelden**, Leuven, 1993

BROWN, Daniel, **Das Geschäft mit dem Staat. Die Überschneidung des Politischen und des Privaten im Corpus Demosthenicum**, Hildesheim, 1974

CAMASSA, Giorgio, "Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce", in DETIENNE, Marcel, (ed.), **Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne**, Lille, 1988

CHANTRAINE, Pierre, **Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots**, Paris, 1968

CONKLIN, William E., "Hegel, the author and authority in Sophocles' *Antigone*" [hoofdstuk uit ongepubliceerd manuscript], Toronto, 1991

CONNOR, W.R., "City Dionysia and Athenian democracy", in -, HANSEN, M.H., RAAFLAUB, K.A. & STRAUSS, B.S. (eds.), **Aspects of Athenian democracy**, Copenhagen, 1990

COSTANTINI, Michel, "Trois étapes de la communauté grecque", in **Archipel Égéen**, 1990/1

-, "La communauté politique. Réflexions à partir d'Eschyle", in **Archipel Égéen**, 1990/1

CULLER, Jonathan, **The pursuit of signs. Semiotics, literature, deconstruction**, Ithaca, 1981

DALFEN, Joachim, **Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen**, München, 1974

DAY J. & CHAMBERS, M., **Aristotle's history of Athenian democracy**, Berkeley, 1962

DERRIDA, Jacques, "Οὐσία et Γραμμή. Note sur une note de Sein und Zeit", in CHAR, René, (ed.), **L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret**, Paris, 1967

-, "Violence et métaphysique", in -, **L'écriture et la différence**, Paris, 1967

-, "Freud et la scène de l'écriture", in o.c.

-, "Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation", in o.c.

-, "La pharmacie de Platon", in -, **La dissémination**, Paris, 1972

-, **La carte postale de Socrate à Freud et au-delà**, Paris, 1980

-, "Force de loi. Le 'fondement mystique de l'autorité'", in **Cardozo Law Review**, XI (1990)

-, **Donner le temps - 1. La fausse monnaie**, Paris, 1991

-, **Politiques de l'amitié**, Paris, 1994

DERYCKERE, Jacques, "Plato en het pharmakon", in IJSSSELING (ed.), **Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken**

- DETENNE, Marcel, "La notion mythique d' 'AAHΘEIA", in *Revue des Études Grecques*, LXXIII (1960)
- , "L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce", in -, *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1988
- , "L'espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la Cité", in o.c.
- , "La Cité en son autonomie. Autour d'Hestia", in *Quaderni di storia*, XI/22 (1985)
- , *Les maîtres de vérité dans la Grèce ancienne*, Paris, 1973
- , *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977
- , *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981
- & SISSA, Giulia, *La vie quotidienne des dieux grecs* [Ndl. vert. *De Griekse goden in het dagelijks leven*, door BORSBOOM, Floor & GRATAMA, Eef] Amsterdam, 1991
- DODDS, E.R., *The Greeks and the irrational*, Berkeley, 1951
- DROZ, Geneviève, *Les mythes platoniciens*, Paris, 1992
- DWORKIN, Ronald, *Taking rights seriously*, London, 1978
- , "Law as interpretation", in *Critical Inquiry*, 1982/9
- , *Law's empire*, London, 1986
- EDEN, Kathy, *Poetic and legal fiction in the aristotelian tradition*, Princeton, 1986
- EHRENBERG, Victor, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921
- , *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954
- EISLER-FELDAFING, Robert, "Platon und das ägyptische Alphabet", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXXIV (1922)
- ELSE, Gerald F., "'YIIOKPITHΣ", in *Wiener Studien*, LXXII (1959)
- FINLEY, Moses I., *The ancient economy*, Berkeley, 1973
- , *The use and abuse of history*, London, 1975
- , "The Athenian Empire. A balance sheet", in -, *Economy and society in ancient Greece*, London, 1981
- , "Land, debt and the man of property in classical Athens", in o.c.
- , "The ancient city. From Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond", in o.c.
- , & VIDAL-NAQUET, Pierre (inl.), *Démocratie antique et démocratie moderne* [Franse vert. Monique Alexandre], Paris, 1976
- FISH, Stanley, "Working on the chain gang. Interpretation in the law and in literary criticism", in *Critical Inquiry*, 1982/9
- FLASHAR, Helmut "Der platonische Staat als Utopie", in GIGON, Olof & FISCHER, Michael W. (eds.), *Antike Rechts- und Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M., 1988
- FOUCAULT, Michel, "La pensée de dehors", in -, *Dits et écrits* (I), Paris, 1994
- , "Theatrum philosophicum", in -, *Dits et écrits* (II), Paris, 1994
- , *Histoire de la sexualité - 3. Le souci de soi*, Paris, 1984
- , *Parresia - vrijmoedig spreken en waarheid* [Ndl.vert. BOORN, Rob van den] Amsterdam, 1989
- FRAISSE, Jean-Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, 1974
- FREUD, Sigmund, *Die Traumdeutung* [Studienausgabe, Band II], 1972
- , "Das Unbewußte" [S.A. III], a.M., 1975
- , "Triebe und Tribschicksale" [S.A.III], 1975
- , "Die Verneinung" [S.A.III], 1975
- , *Jenseits des Lustprinzips* [S.A.III], 1975
- , "Der Familienroman der Neurotiker" [S.A.IV], 1970
- , "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. I. Die sexuellen Abirrungen" [S.A.V], 1972
- , *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose ('Der Wolfsmann')* [S.A.VIII], 1969
- , "Zeitgemäßes über Krieg und Tod" [S.A.IX], 1974
- , *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* [S.A.IX], 1974
- , *Massenpsychologie und Ich-Analyse* [S.A.IX], 1974

- FRITZ, K. von & KAPP, E., "The development of Aristotle's political theory and the concept of nature", in BARNES, J., SCHOFIELD, M. & SORABJI, R., **Articles on Aristotle. 2. Ethics and politics**, London, 1977
- FUNKE, Hermann, **Die sogenannte tragische Schuld. Studie zur Rechtsidee in der Griechischen Tragödie**, Köln, 1963
- GAGARIN, Michael, **Early Greek law**, Berkeley, 1986
- GARNER, Richard, **Law and society in classical Athens**, London, 1987
- GEBAUER, Gunter & WULF, Christoph, **Mimesis. Kultur - Kunst - Gesellschaft**, Hamburg, 1992
- GELLRICH, Michelle, **Tragedy and theory. The problem of conflict since Aristotle**, Princeton, 1988
- GERNET, Louis, "Sur la notion du jugement en droit grec", in **Archives d'histoire du droit oriental**, I (1937)
 -, "Introduction à l'étude du droit grec ancien", in **Archives d'histoire du droit oriental**, II (1938)
 -, "Les Lois et le droit positif", in PLATON/DES PLACES, Édouard, **Oeuvres complètes [t. XI-1: Les Lois, I-II]**, Paris, 1951
 -, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", in -, **Droit et institutions en Grèce antique**, Paris, 1982
 -, "Le temps dans les formes archaïques du droit", in o.c., 1982
 -, "Les nobles dans la Grèce antique", in o.c., 1982
 -, "Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne", in o.c., 1982
 -, "'Horoï' hypothécaires", in o.c., 1982
 -, "Sur le symbolisme politique. Le foyer commun", in o.c., 1982
 -, "Les origines de la philosophie", in -, **Anthropologie de la Grèce antique**, Paris, 1982
- GOETHE, Johann Wolfgang, & SCHILLER, Friedrich, "Über epische und dramatische Dichtung", in **Schillers Werke [Band XXI]**, Weimar, 1963
- GOLDHILL, Simon, "The Great Dionysia and civic ideology", in WINKLER, John J. & ZEITLIN, Froma I., **Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social context**, Princeton (N.J.), 1990
- GOODY, Jack, & WATT, Ian, "The consequences of literacy", in **Comparative studies in society and history**, V (1963)
- GRAVEL, Pierre, "Aristote et la Poétique (de l'oubli et du travail de certaines réminiscences)", in **Études littéraires**, IX/3 (1976)
 -, **Pour une logique du sujet tragique. Sophocle**, Montréal, 1980
- GREDLEY, Bernard, "Greek tragedy and the 'discovery' of the actor", in REDMOND, James, (ed.), **Themes in drama VI: Drama and the actor**, Cambridge, 1984
- GREEN, André, **Un œil en trop. Le complexe d'Œdipe dans la tragédie**, Paris, 1969
- GREENBLATT, Stephen, **Shakespearean negotiations. The circulation of social energy in Renaissance England**, Oxford, 1988
- GREIMAS, A.J., "Les actants, les acteurs et les figures", in **Du sens (II)**, Paris, 1983
- GRIMALDI, W.M.A., **Aristotle, Rhetoric I. A commentary**, New York, 1980
- GRUSON, Françoise de, "Le politique comme organisation du désir", in **Cahiers Confrontation (themanummer L'état freudien)**, 11/1984
- HAMBURGER, Max, **Morals and law. The growth of Aristotle's legal theory**, New Haven, 1951

- HANSEN, Mogens Herman, **The sovereignty of the People's Court in Athens in the fourth century b.C. and the public action against unconstitutional proposals**, Odense, 1974
- , **Initiative und Entscheidung. Überlegungen über die Gewaltenteilung im Athen des 4. Jahrhunderts**, Konstanz
 - , "Athenian *nomothesia* in the fourth century b.C. and Demosthenes' speech against Leptines", in *Classica et mediaevalia*, XXXII (1980)
 - , "Demos, Ecclesia and Dicasterion in classical Athens", in - , **The Athenian Ecclesia**, Kopenhagen, 1983
 - , "Nomos and psephisma in fourth-century Athens", in o.c.
 - , "Graphe paranomon against psephismata not yet passed by the *ekklesia*", in o.c.
 - , **Was Athens a democracy?**, Kopenhagen, 1989
- HART, Herbert L.A., **The concept of law**, Oxford, 1961
- HART, A.C. 't, **Recht als schild van Perseus. Voordrachten over strafrechtstheorie**, Arnhem, 1991
- HAUTE, Philippe Van, **Psychoanalyse en filosofie. Het imaginaire en het symbolische in het werk van Jacques Lacan**, Leuven, 1989
- HAVELOCK, Eric A., **Preface to Plato**, Cambridge (Mass.), 1963
- , "DIKAIOSUNE. An essay in Greek intellectual history", in *Phoenix*, XXIII (1969)
 - , **The Greek concept of justice. From its shadow in Homer to its substance in Plato**, Cambridge (Mass.), 1978
 - , **The Muse learns to write**, [Ndl.vert. De Muze leert schrijven, door Christien Jonkheer], Amsterdam, 1991
- HEGEL, Georg W.F., **Phänomenologie des Geistes**, Hamburg, 1952
- HEIDEGGER, Martin, **Einführung in die Metaphysik**, Frankfurt a.M., 1983
- , **Sein und Zeit**, Tübingen, 1972
- HERMASSI, Karen, **Polity and theater in historical perspective**, Berkeley, 1977
- HESTER, D.A., "Sophocles the unphilosophical. A study in the Antigone", in *Mnemosyne*, XXIV (1971)
- , "Law and piety in the 'Antigone'", in *Wiener Studien*, N.F.XIV (1980)
- HILL, Forbes, "The Amoralism of Aristoteles' 'Rhetoric'", in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 22 (1981)
- HIRZEL, Rudolf, **Agrophos Nomos**, Leipzig, 1900
- HÖLDERLIN, Friedrich, **Sämtliche Werke und Briefe (II)**, Darmstadt, 1970
- ISNARDI PARENTE, Margharetta, "Platon et le discours écrit", in *Archipel Egéen*, 1991/1
- JACKSON, Bernard S., **Law, fact and narrative coherence**, Roby, 1988
- JACOBY, Felix, **Atthis. The local chronicles of ancient Athens**, Oxford, 1949
- JEFFERY, L.H., **The local scripts of archaic Greece**, Oxford, 1961
- JESSEN, P., **Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie**, Berlin, 1855
- JHERING, Rudolph von, **Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung**, Aalen, 1968
- JONES, John, **On Aristotle and Greek tragedy**, London, 1962
- JONES, John W., **The law and legal theory of the Greeks**, Oxford, 1956
- JOOS, Jean-Ernest, "Le 'catharsis' et le moment historique de la tragédie grecque", in *Études françaises*, 15/3-4 (1979)
- KANT, Immanuel, **Kritik der reinen Vernunft**, Darmstadt, 1983
- KANTOROWICZ, Ernst, **The King's two bodies. A study in mediaeval political theology**, Princeton, 1957

KATE, Laurens ten, **De lege plaats. Revoltes tegen het instrumentele leven in Bataille's atheologie**, Kampen, 1994

KAUFMANN, Matthias, **Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre**, Freiburg, 1988

KELSEN, Hans, "Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie", in **Imago**, VIII/2 (1922)

-, **Der soziologische und der juristische Staatsbegriff**, Tübingen, 1928

-, **Vom Wesen und Wert der Demokratie**, Tübingen, 1929

-, **Reine Rechtslehre**, Wien, 1960

-, "Der Staatsbegriff und die Psychoanalyse" in KLECATSKY, Hans K. (ed.), **Die Wiener rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdroß**, Wien, 1968

-, "Was ist die Reine Rechtslehre?" in o.c.

KESEL, Marc De, **Grens en grap. Het concept van het *reële* in het denken van Slavoj Žižek**, Gent, 1993

-, **De sfinx van de sociologie. Georges Bataille - een politieke filosofie van het geweld**, Leuven, 1994

KNOX, Bernard M.W., **The heroic temper. Studies in Sophoclean tragedy**, Berkeley, 1966

KOLB, Frank, "Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden", in **Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts**, XCII (1977)

-, "Polis und Theater", in SEECK, Gustav Adolf, **Das griechische Drama**, Darmstadt, 1979

-, **Agora und Theater, Volks- und Festversammlung**, Berlin, 1981

KOTT, Jan, **The eating of the gods. An interpretation of Greek tragedy**, London, 1974

KRISTEVA, Julia, **Σημειωτική - recherches pour une sémanalyse**, Paris, 1969

-, **Étrangers à nous-mêmes** [Ndl. vert. **De vreemdeling in onszelf**, door Irene Beckers], Amsterdam, 1991

KUHN, Helmut, "The true tragedy. Greek tragedy and Plato" (I), in **Harvard Studies in Classical Philology**, LII (1941)

-, "The true tragedy. Greek tragedy and Plato" (II), in **Harvard Studies in Classical Philology**, LIII (1942)

-, "Der Begriff des Prohairesis in der Nikomachischen Ethik", in HENRICH, Dieter (ed.), **Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer**, Tübingen, 1960

LACAN, Jacques, **Écrits**, Paris, 1966

-, **Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse**, Paris, 1973

-, **Le Séminaire, livre I. Les écrits techniques de Freud**, Paris, 1975

-, **Le Séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse**, Paris, 1986

LACAPRA, Dominick, **Émile Durkheim, sociologist and philosopher**, Ithaca, 1972

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, "De l'éthique. À propos d'Antigone", in DEGUY, Michel (inl.), **Lacan avec les philosophes**, Paris, 1991

LANE, Warren J. & LANE, Ann M., "The politics of Antigone", in EUBEN, J. Peter, **Greek tragedy and political theory**, Berkeley, 1986

LEFORT, Claude, "Permanence du théologico-politique?" in -, **Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)**, Paris, 1986

-, "La question de la démocratie [Ndl. vert. "De vraag naar democratie" in -, **Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie**, door Henk van der Waal], Meppel, 1992

LEGENDRE, Pierre, **L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique**, Paris, 1974

-, **L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident**, Paris, 1985

LEHMANN, Hans-Thies, "Die Inszenierung. Probleme ihrer Analyse", in **Zeitschrift für Semiotik**, 11/1 (1989)

-, **Theater und Mythos. Die Konstitution des Subjekts im Diskurs der antiken Tragödie**, Stuttgart, 1991

LÉVEQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre, **Clisthène l'Athénien**, Paris, 1973

- LEVERENZ, David "The woman in Hamlet. An interpersonal view", in COYLE, Martin (ed.), *Hamlet. Contemporary critical essays*, London, 1992
- LINDAHL, Hans, *Welfare and Enlightenment*, Leuven, 1995
- LLOYD-JONES, Hugh, *The justice of Zeus*, Berkeley, 1981
- LÖWTH, Karl, "Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt", in -, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1969
- LONGO, Oddone, "The theater of the *polis*", in WINKLER, John J. & ZEITLIN, Froma I., *Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social context*, Princeton (N.J.), 1990
- LORAUX, Nicole, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'*, Paris, 1981
 -, "Créuse autochtone", in -, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1984
 -, "Donc Socrate est immortel", in *Le temps de la réflexion*, III (1982)
 -, "Solon et la voix de l'écrit", in DETIENNE, Marcel (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1988
 -, "Solon au milieu de la lice", in EFFENTERRE, Henri van (ed.), *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce*, Paris, 1984
 -, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, 1989
 -, "Antigone sans théâtre", in DEGUY, Michel (inl.), *Lacan avec les philosophes*, Paris, 1991
 -, & LORAUX, Patrice, "L'Athenaion Politeia avec et sans Athéniens. Esquisse d'un débat", in *Rue Descartes*, 1/2 (1991)
- MACCORMICK, Neil, "Coherence in legal justification", in KRAWIETZ, Werner & SCHELSKY, Helmut (eds.), *Theorie der Normen. Festgabe für Ota Weinberger zum 65. Geburtstag*, Berlin, 1985
- MACDOUGALL, William, *The group mind*, Cambridge, 1920
- MAN, Paul De, "Promises (social contract)", in -, *Allegories of reading. Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven, 1979
- MARQUARDT, Udo, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Würzburg, 1993
- MARX, Karl, *Das Kapital* (I) [Marx-Engels-Werke, Band XXIII], Berlin, 1973
 -, & Friedrich ENGELS, *Die Deutsche Ideologie* [MEW III], 1962
- MAUSS, Marcel, "Essai sur le don", in - & LÉVI-STRAUSS, Claude (inl.), *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950
- MEIER, Christian, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M., 1980
 -, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München, 1988
- MEIER, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, 1988
- MELCHINGER, Siegfried, *Das Theater der Tragödie*, München, 1974
- MINK, Louis O., *Historical understanding*, Ithaca, 1987
- MONTAIGNE, Michel de "De l'amitié", in PINGANAUD, Claude (ed.), *Les Essais*, Paris, 1992
- MOOIJ, Antoine, *Taal en verlangen. Lacans theorie van de psychoanalyse*, Meppel, 1975
- MORAUX, Paul, "Quelques apories de la Politique et leur arrière-plan historique", in -, STARK, Rudolf & ALLAN, Donald J. (eds.), *La Politique d'Aristote*, Genève, 1965
- MOYAERT, Paul, *De prioriteit van de betekenaar in de betekenisproductie. Vragen bij het statuut van het linguïstisch teken vanuit de taal filosofische reflecties van Derrida, Kristeva en Lacan*, Leuven, 1980
 -, *Ethiek en sublimatie*, Nijmegen, 1994

-, "Jacques Derrida en de filosofie van de differentie", in IJSSELING, Samuel, (ed.), **Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken**, Baarn, 1986

MÜLLER, Klaus-Detlef, **Bertolt Brecht. Epoche - Werk - Wirkung**, München, 1985

NANCY, Jean-Luc, **La communauté désœuvrée**, Paris, 1986

NIETZSCHE, Friedrich, **Die Geburt der Tragödie** [Ndl. vert. **De geboorte van de tragedie**, door Kees Vuyk], Amsterdam, 1987

-, **Menschliches Allzumenschliches**, [Edition Karl Schlechta, I], München, 1966

NUSSBAUM, Martha, **The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy**, Cambridge, 1986

-, "Nature, function and capability. Aristotle on political distribution", in PATZIG, Günther (ed.), **Aristoteles' Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum**, Göttingen, 1987

-, **Politieke dieren. Aristoteles over de natuur en het menselijk bedrijf** [Ndl. vert. Michael Zeeman], Amsterdam, 1991

OSTWALD, Martin, **Nomos and the beginnings of the Athenian democracy**, Oxford, 1969

-, "Was there a concept of ἀγροφος νομος in classical Greece?", in LEE, E.N., MOURELATOS A.P.D. & RORTY, R.M., **Exegesis and argument. Studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos**, Assen, 1973

OUDEMANS, Th.C.W. & LARDINOIS, A.F.M.H., **Tragic ambiguity. Anthropology, philosophy and Sophocles' Antigone**, Leiden, 1987

PARKER, Robert, **Miasma. Pollution and purification in early Greek religion**, Oxford, 1983

PICKARD-CAMBRIDGE, Arthur / GOULD, John & LEWIS, D.M. (eds.), **The dramatic festivals of Athens**, Oxford, 1988

PYE, Christopher, **The regal phantasm. Shakespeare and the politics of spectacle**, London, 1990

RIZK, Hadi, "La production du lien social. Imaginaire et religion dans la théocratie, la religion civile et la démocratie", in **Rue Descartes**, 4/1992

ROBB, Kevin, "Poetic sources of the Greek alphabet. Rhythm and abecedarium from Phoenician to Greek", in HAVELOCK, Eric A. & HERSHBELL, Jackson P. (eds.), **Communication arts in the ancient world**, New York, 1978

ROERMUND, Bert van, **Recht, verhaal en werkelijkheid**, Bussum, 1993

ROHDE, Erwin, **Psyche. Seelenkult un Unsterblichkeitsglaube der Griechen**, Darmstadt, 1991

ROMILLY, Jacqueline de, **La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote**, Paris, 1971

-, **Le temps dans la tragédie grecque**, Paris, 1971

-, **The rise and fall of states according to Greek authors**, Ann Arbor (Mich.), 1977

-, **Les grands Sophistes dans l'Athènes de Péricles**, Paris, 1988

ROSENZWEIG, Franz, **Der Stern der Erlösung**, Frankfurt a.M., 1921

RUSCHENBUSCH, Eberhard "ἩΛΑΤΙΟΙΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr.", in **Historia**, VII (1958)

-, **ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte**, Wiesbaden, 1966

RUZÉ, Françoise, "Aux débuts de l'écriture politique. Le pouvoir de l'écrit dans la Cité", in DETIENNE, Marcel (ed.), **Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne**, Lille, 1988

RYAN, Eugene E., "Plato's **Gorgias** and **Phaedrus** and Aristotle's theory of rhetoric. A speculative account", in **Athenaeum**, 57(1979)

SAID, Suzanne, **La faute tragique**, Paris, 1978

SCARRY, Elaine, **The body in pain. The making and unmaking of the world**, Oxford, 1985

SCHADEWALDT, Wolfgang, "Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes", in **Hermes**, LXXXIII (1955)

SCHAEFER, Hans, "Das Problem der griechischen Nationalität", in -, **Probleme der Alten Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge**, Göttingen, 1963

-, "Besonderheit und Begriff der attischen Demokratie im V. Jahrhundert", in o.c.

SCHECHNER, Richard, **Performance theory**, New York, 1988

SCHELLING, F.W.J., **Philosophie der Kunst** [Ausgewählte Schriften, Band II], Frankfurt a.M., 1802-1803/1985

SCHMITT, Carl, **Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität**, München, 1922

-, "Der Begriff des Politischen", in **Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik**, 58/1 (1927)

-, **Der Begriff des Politischen**, Hamburg, 1933

-, **Der Begriff des Politischen**, Berlin, 1963

-, **Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie**, Berlin, 1970

-, **Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum**, Berlin, 1974

SEAFORD, Richard, "Dionysiac drama and the dionysiac mysteries", in **Classical Quarterly**, XXXI (1981)

Sealey, Raphael, "On the Athenian concept of law", in **The Classical Journal**, LXXVII (1982)

SEGAL, Charles, "Tragedy, orality, literacy", in GENTILI, Bruno & PAIONI, Giuseppe (eds.), **Oralità. Cultura, letteratura, discorso**, Urbino, 1980

-, "Vérité, tragédie et écriture", in DETIENNE, Marcel (ed.), **Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne**, Lille, 1988

SHAKESPEARE, William / JENKINS, Harold (ed.), **Hamlet** [Arden-ed.], London, 1982

-, **Macbeth**, London, 1982

SIGHELE, Scipio, **La folla delinquente** [Duitse vert. **Psychologie des Auflaufs und des Massenverbrechen**, door KURELLA, Hans], Dresden, 1897

SOMBART, Werner, **Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart**, München, 1928

SPENCE, Donald J., **Narrative truth and historical truth. Meaning and interpretation in psychoanalysis**, New York, 1982

STRASBURGER, Herman, "Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen", in GSCHNITZER, Fritz (ed.), **Zur Griechischen Staatskunde**, Darmstadt, 1969

STRAUSS, Leo, "Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen", in **Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik**, 67/6 (1932)

-, **Natural right and history**, Chicago, 1953

SZEGEDY-MASZAK, Andrew, "Legends of Greek lawgivers", in **Greek, Roman and Byzantine Studies**, XIX (1978)

THOMAS, C.G., "Literacy and the codification of law", in **Studia et Documenta Historiae et Iuris**, XLIII (1977)

TOMBERG, Friedrich, **Polis und Nationalstaat. Eine vergleichende Überbauanalyse im Anschluß an Aristoteles**, Darmstadt, 1973

TURNER, Victor, **From ritual to theater. The human seriousness of play**, New York, 1982

TZITZIS, Stamatios, "Scolies sur les *nomima* d'Antigone représentés comme droit naturel", in **Archives de Philosophie de Droit**, XXXIII (1988)

UNGER, Roberto M., *Law in modern society*, New York, 1976

VEGETTI, Mario, "Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon", in DETIENNE, Marcel (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1988

VERHAEGHE, Paul, *Tussen hysterie en vrouw. Een weg door honderd jaar psychoanalyse*. Leuven, 1987

VERNANT, Jean-Pierre, "Le moment historique de la tragédie en Grèce. Quelques conditions sociales et psychologiques", in - & VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (I), Paris, 1972

-, "Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque", in o.c.

-, "La société des dieux", in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974

-, "Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque", in o.c.

-, "'Œdipe' sans complexe", in o.c.

-, "Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe-Roi", in o.c.

-, "Parole et signes muets", in -, VANDERMEERSCH, Léon & GERNET, Jacques (eds.), *Divination et rationalité*, Paris, 1974

-, "Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne", in KRISTEVA, Julia & MILNER, Jean-Claude (eds.), *Langue - Discours - Société. Pour Emile Benveniste*, Paris, 1975

-, "Le dieu de la fiction tragique", in - & VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce* (II), Paris, 1986

-, "Le Dionysos masque des Bacchantes d'Euripide", in o.c.

-, "L'individu dans la cité", in *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989

-, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1990

VIDAL-NAQUET, Pierre, "Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire", in KRISTEVA, Julia & MILNER, Jean-Claude (eds.), *Langue - discours - société. Pour Emile Benveniste*, Paris, 1975

-, "La société platonicienne des dialogues", in EFFENTERRE, Henri van (ed.), *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce*, Paris, 1984

-, "Économie et société dans la Grèce ancienne. L'oeuvre de Moses I. Finley", in -, *La démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, 1972

-, "Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie", in VERNANT & -, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (I)

VIERHAUS, Rudolf, "Rankes Begriff der historischen Objektivität", in KOSELLECK, Reinhart, MOMMSEN, Wolfgang J. & RÜSEN, Jörn, *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, München, 1977

VILLEY, Michel, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, 1983

VLACHOS, Georges, "Thémis et Nomos", in *Archives de Philosophie de Droit*, XIX (1974)

VOLKELT, Johannes, *Ästhetik des Tragischen*, München, 1917

WAGNER, Christian, "Das Rechtsdenken der Vorsokratiker", in GIGON, Olof & FISCHER, Michael W. (eds.), *Antike Rechts- und Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M., 1988

WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1976

-, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1988

WEIL, Raymond, "Philosophie et histoire. La vision de l'histoire chez Aristote", in -, STARK, Rudolf & ALLAN, Donald J. (eds.), *La Politique d'Aristote*, Genève, 1965

WHITE, Hayden, "The value of narrativity in the representation of reality", in MITCHELL, W.J.T. (ed.), *On narrative*, Chicago, 1981

WILES, Timothy, *The theater event. Modern theories of performance*, Chicago, 1980

WILLCOCK, Malcolm M., *A companion to the Iliad*, Chicago, 1976

WILLIAMS, Bernard, *Shame and necessity*, Berkeley, 1993

WILSHIRE, Bruce, *Role playing and identity. The limits of theatre as metaphor*, Bloomington, 1982

WINKLER, John J., "The Ephebes' song. Τραγῳδία and Πολις", in WINKLER, John J. & ZEITLIN, Froma I., **Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social context**, Princeton (N.J.), 1990

WINNINGTON-INGRAM, R.P., **Studies in Aeschylus**, Cambridge, 1983

WINTON, R.I. & GARNSEY, Peter, "Politics and political theory. II. Political theory", in FINLEY, Moses I. (ed.), **The legacy of Greece. A new appraisal**, Oxford, 1981

WIT, Theo W.A. de, **De onontkoombaarheid van de politiek. De soevereine vijand in de politieke filosofie van Carl Schmitt**, Ubbergen, 1992

WOLFF, Francis, **Aristote et la politique**, Paris, 1991

WOLFF, Hans J., "The origin of judicial litigation among the Greeks", in **Traditio**, IV (1946)

-, "Rechtskunde und Rechtswissenschaft bei den Griechen", in -, **Beiträge zur Rechtsgeschichte Altgriechenlands und des hellenistisch-römischen Ägypten**, Weimar, 1961

-, 'Normenkontrolle' und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie, Heidelberg, 1970

-, "Die Rechtshistoriker und die Privatrechtsdogmatik", in -, **Opuscula dispersa**, Amsterdam, 1974

-, "Griechische Rechtsgeschichte als Anliegen der Altertumswissenschaft unter der Rechtswissenschaft", in o.c.

-, "Das Recht als Komponente des griechischen Erbes", in o.c.

-, "Vorgeschichte und Entstehung des Rechtsbegriffs im frühen Griechentum", in FIKENTSCHER, Wolfgang (ed.), **Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen**, Freiburg, 1980

WOOTTON, David, **Divine right and democracy. An anthology of political writing in Stuart England**, Harmondsworth, 1986

YATES, Frances A., **The art of memory**, London, 1966

ZEITLIN, Froma I., "Thebes. Theater of self and society in Athenian drama", in EUBEN, J. Peter, **Greek tragedy and political theory**, Berkeley, 1986

ZIMBRICH, Ulrike, **Mimesis bei Platon. Untersuchungen zu Wortgebrauch, Theorie der dichterischen Darstellung und zur dialogischen Gestaltung bis zur *Politeia***, Frankfurt a.M., 1984

ŽIŽEK, Slavoj, **For they know not what they do. Enjoyment as a political factor**, London, 1991